Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I.

USHUL FIQH

EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH

USHUL FIQH

EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH

Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I.

RAJAWALI PERS
Divisi Buku Perguruan Tinggi
PT RajaGrafindo Persada
D E P O K

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Fathurrahman Azhari

Ushul Fiqh Ekonomi Dan Keuangan Syariah/Fathurrahman Azhari
—Ed. 1—Cet. 1.—Depok: Rajawali Pers,
2019. xii, 170 hlm. 23 cm
Bibliografi: hlm. 163
ISBN 978-602-425-896-2

2019.2294 RAJ
Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I.
USHUL FIQH EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH

Cetakan ke-1, April 2019

Hak penerbitan pada PT RajaGrafindo Persada, Depok

Desain coveroctiviena@gmail.com

Dicetak di Rajawali Printing

PT RAJAGRAFINDO PERSADA

Anggota IKAPI

Kantor Pusat:
Jl. Raya Leuwinanggung, No.112, Kel. Leuwinanggung, Kec. Tapos, Kota Depok 16956
Tel/Fax : (021) 84311162 – (021) 84311163
E-mail : rajapers@rajagrafindo.co.id http: // www.rajagrafindo.co.id

Perwakilan:

Jakarta-16956 Jl. Raya Leuwinanggung No. 112, Kel. Leuwinanggung, Kec. Tapos, Depok, Telp. (021) 84311162. **Bandung**-40243, Jl. H. Kurdi Timur No. 8 Komplek Kurdi, Telp. 022-5206202. **Yogyakarta**- Perum. Pondok Soragan Indah Blok A1, Jl. Soragan, Ngestiharjo, Kasihan, Bantul, Telp. 0274-625093. **Surabaya**-601 18, Jl. Rungkut Harapan Blok A No. 09, Telp. 031-8700819. **Palembang**-30137, Jl. Macan Kumbang III No. 10/4459 RT 78 Kel. Demang Lebar Daun, Telp. 0711-445062. **Pekanbaru**-28294, Perum De' Diandra Land Blok C 1 No. 1, Jl. Kartama Marpoyan Damai, Telp. 0761-65807. **Medan**-20144, Jl. Eka Rasmi Gg. Eka Rossa No. 3A Blok A Komplek Johor Residence Kec. Medan Johor, Telp. 061-7871546. **Makassar**-90221, Jl. Sultan Alauddin Komp. Bumi Permata Hijau Bumi 14 Blok A14 No. 3, Telp. 0411- 861618. **Banjarmasin**-701 14, Jl. Bali No. 31 Rt 05, Telp. 0511-3352060. **Bali**, Jl. Imam Bonjol Gg 100/V No. 2, Denpasar Telp. (0361) 8607995. **Bandar Lampung**-35115, Jl. P. Kemerdekaan No. 94 LK I RT 005 Kel. Tanjung Raya Kec. Tanjung Karang Timur, Hp. 082181950029.

KATA SAMBUTAN

Direktur Program Pascasarjana (PPs)
UIN Antasari Banjarmasin

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Ushul Fiqh adalah ilmu yang membahas tentang qawaid (ketentuan-ketentuan) dan pembahasan-pemhahasan yang dijadikan sarana untuk memperoleh hukum-hukum *syara'* mengenai perbuatan dari dalil-dalilnya yang terperinci. Dengan ilmu ini para ulama menggali, menemukan dan merumuskan hukum Islam.

Buku yang ditulis oleh Dr. H. Fathurrahman Azhari, MHI. dengan judul "*Ushul Fiqh Ekonomi dan Keuangan Syariah*" yang menguraikan tentang metode atau dalil-dalil yang dijadikan dasar untuk menggali, merumuskan dan menetapkan hukum ekonomi syariah adalah termasuk buku yang saat ini belum banyak ditulis oleh para ulama maupun cendekiawan Muslim. Oleh karena itu, buku ini sangat bermanfaat khususnya bagi mahasiswa Program Pascasarjana maupun S1 Prodi Ekonomi Syariah UIN Antasari, dan mereka yang berkenaan memperdalam wawasan pengetahuan tentang hukum ekonomi syariah.

Sebagai Direktur Program Pascasarjana UIN Antasari sangat apresiatif dengan kehadiran buku ini. Semoga akan bermunculan buku-buku lainnya, guna menjadi sumbangan khazanah ilmu-ilmu keislaman

yang disumbangkan oleh salah seorang dosen Program Pascasarjana UIN Antasari Banjarmasin. Semoga dengan tulisan ini bermanfaat, dan bagi penulis khususnya mendapat balasan yang besar dari Allah Swt. Aamiin.

Banjarmasin, Februari 2019
Direktur PPs UIN Antasari

Prof. Dr. H. Syaifuddin Sabda, M.Ag.

KATA PENGANTAR

Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Salawat dan salam selalu tercurah kepada semulia-mulia Nabi dan Rasul, yaitu penghulu kita Sayyidina Muhammad Saw. juga kepada para keluarga dan sahabat-sahabat beliau sekalian.

Dengan berkat rahmat Allah Swt., akhirnya buku berjudul *Ushul Fiqh Ekonomi dan Keuangan Syariah*, dapat penulis selesaikan dengan baik. Buku ini ditulis untuk memberikan pengetahuan dan pemahaman serta wawasan kepada semua pihak yang mempelajari tentang Ushul Fiqh Ekonomi dan Keuangan Syariah. Buku ini merupakan hasil kajian terhadap kitab-kitab ushul fiqh yang ditulis oleh para ulama terdahulu, baik dalam Mazhab Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hambali, maupun ulama kontemporer yang aplikasinya dalam bidang ekonomi dan keuangan syariah.

Buku ini ditulis dengan beberapa bab, yang dimulai dari Bab I memuat tentang pendahuluan. Bab II memuat tentang pembahasan hukum *syara'*. Bab III memuat tentang dalil-dalil hukum *syara'*. Bab IV memuat kedudukan dalil-dalil hukum *syara'* dan aplikasinya pada ekonomi dan keuangan syariah. Dan Bab V tentang ta'arrudh al-adillah.

Dalam penulisan buku ini, penulis menyadari akan adanya kekurangan dan kekeliruan. Oleh karena itu, penulis mengharapkan kepada pembaca agar dapat memberikan kritik dan saran demi untuk sempurnanya buku ini.

Akhirnya, atas segala bantuan, petunjuk saran dan nasihat, kepada mereka semua penulis ucapkan terima kasih dan diiringi doa semoga Allah Swt. Memberikan ganjaran pahala yang setimpal, Aamiin.

Banjarmasin, Februari 2019

Penulis,

Dr. H. Fathurrahman Azhari, M.H.I.

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI

I. Konsonan

ا	=	a	ز	=	z	ق	=	q
ب	=	b	س	=	s	ك	=	k
ت	=	t	ش	=	sy	ل	=	l
ث	=	ts	ص	=	sh	م	=	m
ج	=	j	ض	=	dh	ن	=	n
ح	=	h	ط	=	th	و	=	w
خ	=	kh	ظ	=	zh	ه	=	h
د	=	d	ع	=	‘	ء	=	‘
ذ	=	dz	غ	=	gh	ي	=	y
ر	=	r	ف	=	f	ة	=	t.h

II. Diptong

و---	=	aw
اي	=	ay

III. Pembauran

ال	=	al
الشمس	=	al-Syams
وال	=	wa al

1

PENDAHULUAN

A. Pengertian Ushul Fiqh

Ushul fiqh tersusun dari dua kata, yaitu *ushul* dan *fiqh*. Secara etimologi, kata *ushul*, merupakan jamak (bentuk plural/majemuk) dari kata ashl ( ) yang berarti dasar, fondasi atau akar.[1] Dilihat dari tata bahasa Arab, rangkaian kata *ushul* dan kata *fiqh* tersebut dinamakan dengan *tarkib idlafah*, sehingga dari rangkaian dua kata itu memberi pengertian *ushul* bagi *fiqh*. dan dapat dilihat pula sebagai nama satu bidang ilmu dari ilmu-ilmu syariah. Kata *ashl* berarti "fondasi" atau "akar". Kata ini ditemukan dalam Al-Qur'an pada Surah Ibrahim ayat 24:

Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit.

Secara etimologi, maka *fiqh* lebih dekat kepada makna pengetahuan. Dalam Al-Qur'an kata *fiqh* disebutkan sebanyak 20 ayat, antara lain sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an pada Surah Al-Taubah ayat 122:

---

[1]Luis ma'luf, *Munjid,* Maktabah al-Syarqiyyah, Daru al-Masyriq, Beirut, 1986, hlm. 591

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang mu'min itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.

Begitu pula dalam Al-Qur'an pada Surah Hud ayat 91:

Mereka berkata: "Hai Syu`aib, kami tidak banyak mengetahui tentang apa yang kamu katakan itu dan sesungguhnya kami benar-benar melihat kamu seorang yang lemah di antara kami; kalau tidaklah karena keluargamu tentulah kami telah merajam kamu, sedang kamu pun bukanlah seorang yang berwibawa di sisi kami.

Sehubungan dengan makna *fiqh* tersebut di atas, dalam Hadis Rasulullah Saw. ditemukan juga antara lain:

[2]

Barangsiapa yang dikehendaki Allah mendapatkan kebaikan, akan diberikan-Nya pengetahuan dalam agama.

Adapun *fiqh* menurut terminologi sebagaimana dikemukakan oleh Jamaluddin al-Asnawy (w.772 H), yaitu:

Ilmu yang menerangkan hukum-hukum syara` yang amali yang diusahakan dari dalil-dalilnya yang terperinci. [3]

Ulama *ushul* kontemporer, antara lain Abd al-Wahhab Khallaf memberikan definisi *fiqh* secara ekslusif, yaitu:

[2]Imam Muslim, *Shahih Muslim,* Hadis Nomor 1037, Bab al-Nahyi al-Masa'alah, Jilid IV, hlm. 108.

[3]Al-Asnawy, *Nihayah al Ushul fi syarah Minhaj al-Wushul fi Ilmi al-Ushul,* Mesir, Mathba'ah Muhammad Ali Shabih wa Auladah, t.th., hlm. 19.

[4]Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh, Ilmu Ushûl Fiqh*, Kuwait, Daru al-Qalam, 1402 H., hlm. 11.

Kumpulan hukum-hukum syara' yang bersifat amali yang diperoleh dari dalil- dalilnya yang terperinci. [4]

Berdasarkan dari pengertian tersebut di atas, maka pengertian ushul fiqh secara terminologi, menurut Abd al- Wahhab Khallaf, yaitu:

[5]

Ilmu tentang qawaid (ketentuan-ketentuan) dan pembahasan-pemhahasan yang dijadikan sarana untuk memperoleh hukum-hukum syara' mengenai perbuatan dari dalil-dalilnya yang terperinci.

Dari pengertian *ushul* dan *fiqh* di atas, dapat diketahui bahwa ilmu ushul fiqh adalah ilmu yang membahas tentang ketentuan-ketentuan yang harus diikuti seorang mujtahid dalam usahanya menemukan dan merumuskan hukum *syara'* dari dalil-dalilnya yang terperinci.

B. Tujuan dan Kegunaan Mempelajari Ilmu Ushul Fiqh

Tujuan yang hendak dicapai oleh Ilmu Ushul Fiqh, ialah penerapan kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan kepada dalil-dalil yang terperinci guna mendatangkan hukum-hukum syariat yang ditunjuknya.

Dengan kaidah-kaidah dan pembahasan ilmu ushul fiqh, maka dapat dipahami nash-nash syariah dan hukum-hukum yang dikandungnya, dan dengan kaidah-kaidah serta pembahasannya pula dapat diketahui hal-hal yang menjadi sebab daripada hilangnya dalil-dalil yang kurang jelas (samar) di antara dalil-dalil tersebut, juga diketahui dalil-dalil yang dimenangkan ketika terjadi pertentangan antara dalil-dalil itu.

Di samping itu, peristiwa-peristiwa yang tidak ada ketentuan hukumnya dalam nash dapat ditetapkan hukumnya melalui dalil-dalil hukum *aqliyah*, seperti istihsan maslahat mursalah, atau dalil hukum lainnya. Dan dapat pula membanding hasil ijtihad dari para mujtahid satu sama lainnya.

Hal-hal tersebut di atas, tidak dapat diketahui tanpa mempelajari Ilmu Ushul Fiqh. Oleh karena itu, tujuan mempelajari Ilmu Ushul Fiqh, adalah agar dapat mengetahui bagaimana cara menerapkan kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasannya kepada dalil-dalil yang terperinci untuk mendapatkan suatu ketetapan hukum Islam,

---

[5]Abd al-Wahhab Khallaf, *Ibid,* hlm. 12

juga agar dapat memahami nash-nash syariah dan hukum-hukum yang dikandungnya. Di samping itu, agar dapat mengetahui bagaimana cara meng-*istinbath*-kan hukum terhadap peristiwa yang belum ada ketentuan hukumnya dalam nas.

C. Ruang Lingkup Ilmu Ushul Fiqh

Sesuai dengan pengertian Ushul fiqh, maka yang menjadi ruang lingkup pembahasannya, meliputi: Tentang dalil-dalil hukum, tentang hukum, tentang kaidah-kaidah dan tentang ijtihad.

Pembahasan tentang dalil-dalil hukum, dalam *Ilmu Ushûl Fiqh* tidak dibahas satu persatu dalil bagi setiap perbuatan, tetapi pembahasan tentang dalil adalah secara global. Di sini dibahas tentang macam-macam dalil, syarat-syarat dari macam-macam dalil, dan ketentuan serta tingkatannya.

Pembahasan tentang hukum dilakukan secara global, tidak dibahas secara terperinci hukum bagi setiap perbuatan. Pembahasan tentang hukum meliputi: macam-macam hukum dan syaratnya, yang menetapkan hukum, orang yang dibebani hukum, ketetapan hukum dan perbuatan yang ditetapi hukum.

Pembahasan tentang kaidah-kaidah, maka pembahasan digunakan sebagai jalan untuk memperoleh hukum dari dalil-dalilnya antara lain macam-macamnya, kehujjahannya dan hukum dalam mengamalkannya.

Pembahasan tentang ijtihad, maka dibicarakan tentang macam-macamnya, syarat-syaratnya bagi orang yang melakukan ijtihad, tingkatan-tingkatan orang yang berkemampuan melakukan ijtihad serta hukum melakukan ijtihad.

Keseluruhan bahasan-bahasan tentang penggunaan dalil dan batasan-batasan atau kaidah-kaidah itulah yang kemudian menjadi *Ilmu Ushûl Fiqh*.

Adapun kegunaan mempelajari Ilmu Ushul Fiqh adalah dimaksudkan dengan adanya kaidah-kaidah dalam Ilmu Ushul Fiqh, yaitu untuk diterapkan pada dalil-dalil hukum Islam yang terperinci dan sebagai rujukan bagi hukum-hukum fikih hasil ijtihad para ulama.

Dengan menerapkan kaidah-kaidah pada dalil-dalil *syara'* yang terperinci, maka dapat dipahami kandungan nash-nash *syara'* dan

diketahui hukum-hukum yang ditunjukinya, sehingga dapat diperoleh hukum perbuatan atau perbuatan-perbuatan dari nash tersebut.

Dengan menerapkan kaidah-kaidah itu dapat juga ditentukan jalan keluar (sikap) yang diambil dikala menghadapi nash-nash yang saling bertentangan, sehingga dapat ditentukan pula hukum perbuatan dari nash atau nash-nash sesuai dengan jalan keluar yang diambil.

Demikian pula dengan menerapkan kaidah-kaidah pada dalil-dalil seperti: qiyas, istihsan, istishlah, istishab dan lain sebagainya, dapat diperoleh hukum perbuatan-perbuatan yang tidak didapat dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah. Dari sisi ini jelaslah bahwa kegunaan Ilmu Ushul Fiqh ialah untuk memperoleh hukum-hukum *syara'* tentang perbuatan dari dalil-dalilnya yang terperinci, sebagaimana yang tertuang dalam pengertian Ilmu Ushul Fiqh yang telah dipaparkan di depan.

Kegunaan Ilmu Ushul Fiqh yang demikian itu, masih sangat diperlukan, bahkan dapat dikatakan inilah kegunaan yang pokok, karena meskipun para ulama terdahulu telah berusaha untuk mengeluarkan hukum dalam berbagai persoalan, namun dengan perubahan dan perkembangan zaman yang terus berjalan, demikian pula dengan bervariasinya lingkungan alam dan kondisi sosial pada berbagai daerah, adalah faktor-faktor yang sangat memungkinkan sebagai penyebab timbulnya persoalan-persoalan hukum yang baru; yang tidak didapati ketetapan hukumnya dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah dan belum pernah terpikirkan oleh para ulama terdahulu. Untuk dapat mengeluarkan ketetapan hukum persoalan-persoalan tersebut, seseorang harus mengetahui kaidah-kaidah dan mampu menerapkannya pada dalil-dalilnya.

Sedangkan dengan menjadikan kaidah-kaidah sebagai rujukan bagi hukum-hukum furu' hasil ijtihad para ulama, maka dari sini dapat diketahui dalil-dalil yang digunakan dan cara-cara yang ditempuh dalam memperoleh atau mengeluarkan hukum-hukum furu' tersebut, karena tidak jarang dijumpai dalam sebagian kitab-kitab fiqh yang menyebutkan hukum-hukum furu' hasil ijtihad seorang ulama atau sekelompok ulama, tanpa disebutkan dalil-dalil dan cara-cara pengambilan hukum itu. Begitu juga dapat diketahui sebab-sebab terjadinya perbedaan pendapat di antara para ulama, sebab terjadinya perbedaan pendapat para ulama tersebut pada hakikatnya berpangkal dari perbedaan dalil atau dari perbedaan cara yang ditempuh untuk sampai kepada hukum

furu’ yang diambilnya. Bahkan dapat pula untuk menyeleksi pendapat-pendapat yang berbeda dari seorang ulama, dengan memilih pendapat yang sejalan dengan kaidah-kaidah yang digunakan oleh ulama tersebut dalam menetapkan hukum. Dengan singkat dapat dikatakan bahwa dari sisi ini, Ilmu Ushul Fiqh dapat digunakan untuk mengetahui alasan-alasan pendapat para ulama. Kegunaan ini juga mempunyai arti yang penting, karena jika mungkin seseorang akan dapat memilih pendapat yang dipandang lebih kuat atau setidak-tidaknya seseorang dalam mengikuti pendapat ulama harus mengetahui alasan-alasannya.

D. Perkembangan dan Aliran dalam Ushul Fiqh

Ushul fiqh bersamaan munculnya dengan ilmu *fiqh* meskipun dalam penyusunannya ilmu *fiqh* lebih dahulu dari ushul fiqh. Hakikatnya, keberadaan *fiqh* harus didahului oleh ushul fiqh, karena ushul fiqh itu adalah ketentuan yang harus diikuti mujtahid pada ketika menghasilkan *fiqh*-nya. Namun dalam perumusannya sebagai sebuah disiplin ilmu datangnya kemudian dari *fiqh*.

Berdasarkan telaahan terhadap berbagai peristiwa hidup Rasulullah Muhammad Saw. berkesimpulan bahwa beliau bisa melakukan ijtihad dan memberi fatwa berdasarkan pendapat Rasul pribadi tanpa wahyu, terutama dalam hal-hal yang tidak berkaitan langsung dengan persoalan hukum. Hanya saja apabila ijtihad Rasul itu salah, maka Allah menurunkan wahyu-Nya untuk meluruskan atau tidak membenarkannya sebagai teguran. Seperti kasus tawanan perang Badr, nabi memilih pendapat Abu Bakar Ash-Shiddiq untuk menerima tebusan dan menolak pendapat Umar bin Khattab dengan membunuh tawanan perang, kemudian turun wahyu yang membenarkan pendapat umar, tergambar pada Surah Al-Anfal ayat 8. Tetapi apabila wahyu tidak turun berarti ijtihad nabi benar, maka ijtihad nabi menjadi sunnah.

Contoh lain, Nabi Muhammad Saw. melakukan ijtihad dengan menggunakan Qiyas, sebagaimana kasus Umar bin Khattab ra. sedang berpuasa dan mencium istrinya. Kasus itu nabi qiyaskan sebagaimana orang berpuasa kemudian ia berkumur-kumur, tentu tidak membatalkan puasa. Sebagaimana hadis Nabi Saw.:[6]

---

[6]Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal,* Juz.1 juz 1, Muassasah al-Risalah, 1999, hlm. 439

صنعت اليوم يا رسول الله أمرا عظيما قبلت وأنا صائم, فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم. فقلت لابأس بذالك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فصم

Hari ini aku ya Rasulullah telah melakukan sesuatu perkara besar, aku mencium istriku, padahal aku sedang puasa. Maka Rasulullah bersabda kepadanya. Bagaimana pendapatmu, jika kamu berkumur-kumur dengan air ketika kamu berpuasa?. Lalu aku menjawab: Tidak mengapa dengan yang demikian itu. Kemudian Rasulullah Saw. bersabda: Maka tetaplah kamu berpuasa.

Kegiatan ijtihad pada masa nabi, bukan saja dilakukan oleh Nabi sendiri, tetapi juga nabi memberi izin kepada para sahabatnya untuk melakukan ijtihad dalam memutuskan suatu perkara yang belum ada ketentuan hukumnya dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah, sebagaimana hadits nabi yang berkaitan dengan cara berijtihad yang dilakukan oleh Mu'adz bin Jabal ketika mau pergi ke Yaman:[7]

كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال: أقضى بكتاب الله, قال: فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم, قال: فإن لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضى رسول الله.

Rasulullah Saw. bertanya, bagaimana cara kamu memutuskan jika datang kepadamu suatu perkara?. Ia menjawab aku putuskan dengan (hukum) yang terdapat dalam kitab Allah. Nabi bertanya: Jika tidak kamu dapatkan (hukum itu) dalam kitab Allah?. Ia menjawab: Maka aku putuskan dengan sunnah Rasulullah Saw. Nabi bertanya: Jika tidak kamu dapatkan (hukum itu) dalam sunnah Rasulullah Saw. juga dalam kitab Allah? Ia menjawab aku akan berijtihad dengan pikiranku dan aku tidak akan lengah. Kemudian Rasulullah Saw. menepuk dadanya dan bersabda: Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah Saw. yang diridhai oleh Rasulullah.

---

[7]Al-Baihaqi, *Sunan Al-Shaghir Li al-Baihaqi,* juz 10, Majelis Dairah al-Ma'arif al-Nizhamiyah al-Kainah fi al-Hindi, 1344, hlm. 114.

Keberadaan ijtihad baik yang dilakukan oleh Nabi Saw. maupun para sahabat pada masa ini tidak merupakan sumber hukum. Meskipun demikian, dengan adanya kegiatan ijtihad yang dilakukan pada masa nabi, mempunyai hikmah yang besar, karena hal itu merupakan petunjuk bagi para sahabat dan generasi berikutnya untuk berijtihad pada masa-masanya dalam menghadapi berbagai peristiwa baru yang yang tidak terjadi pada masa Nabi, atau yang tidak didapati hukumnya dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah.

Pada masa *tabi'in* dan *tabi'it tabi'in* di sekitar abad kedua dan ketiga Hijriyah, wilayah kekuasaan Islam telah semakin luas, sampai ke daerah-daerah yang didiami oleh orang-orang yang bukan bangsa Arab dan beragam pula situasi dan adat istiadatnya.

Banyak pula para ulama yang berpindah kediaman ke daerah-daerah yang baru dikuasai oleh pemerintahan Islam itu, dan Islam semakin tersebar di kalangan penduduk dari berbagai daerah itu, maka semakin banyak peristiwa yang memerlukan penetapan hukumnya, yang karena belum ada ketentuan hukumnya dalam Al-Qur'an maupun Al-Sunnah, untuk itu para ulama berijtihad untuk menetapkan hukumnya.

Di samping itu, orang yang bukan ahlinya berijtihad, ikut-ikutan melakukan ijtihad, dia berani menggunakan akalnya menggunakan hujjah sesuatu yang bukan hujjah. Semua itu, sesuatu yang mendorong disusunnya batasan-batasan dan bahasan-bahasan mengenai dalil-dalil syar'iyah dan syarat-syarat ataupun cara menggunakan dalil-dalil daripada dalil-dalil tersebut.

Orang yang pertama menghimpun kaidah yang bercerai berai di dalam satu himpunan, ialah Abu Yusuf (pengikut Imam Hanafi).[8] Sedangkan orang yang pertama kali mengadakan kodifikasi kaidah-kaidah dalam ilmu, menjadi suatu ilmu yang disusun secara sistematis adalah Imam Syafi'i dengan kitabnya yang bernama Al-Risalah. Oleh karena itu, Imam Syafi'i dikenal oleh para ulama sebagai pencipta ilmu ushul fiqh.[9]

Dalam membahas Ilmu Ushul Fiqh, para ulama terbagi menjadi dua aliran, yaitu aliran Mutakallimin dan aliran Hanafiyah.

---

[8]Abd al Wahhab Khallaf, *Op.cit*. hlm. 17
[9]*Ibid.*

Aliran Mutakallimin dalam melakukan pembahasan dengan menggunakan cara-cara yang digunakan dalam ilmu Kalam, yaitu menetapkan kaidah ditopang dengan alasan yang kuat baik dalil *nash* maupun dalil akal, tanpa terikat dengan hukum *far'* yang telah ada dari mazhab manapun. Apakah sesuai atau tidak, antara kaidah dengan hukum *furu*' maka tidak menjadi persoalan.[10]

Kitab-kitab yang disusun menurut aliran Mutakallimin antara lain:

1. *Al-Risalah*, karya Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i (150 H - 204 H)
2. *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, karya Abu al-Ma'ali Abd al-Malik ibn Abdillah al-Juwaini yang bergelar Imam al-Haramaian (419 H – 478 H)
3. *Al-Mustashfa min 'ilm al-Ushul*, karya Abu Hamid al-Ghazali (wafat 505 H)
4. *Al-Mahsul fi 'ilm al-Ushul*, karya Fakhr al-Dien al-Razi (544-606 H)
5. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, karya Saif al-Dien al-Amidi (551-631 H)
6. *Minhaj al-Wushul fi 'ilm al-Ushul*, karya Qadhi al-Baidhawi (wafat 685 H)
7. *Al-'Uddah fi Ushul al-Fiqh*, karya Abu Ya'la al-Farra' al-Hanbali (380-458 H).
8. *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, karya Imam Syams al-Din Abu Bakar yang terkenal dengan Ibnu Qayyim al-Jawziyah (691-751 H).

Sedangkan kitab syarah yang terbaik adalah *Syarah al-Asnawi*.[11]

Adapun aliran Hanafiyah pembahasannya berangkat dari hukum-hukum *furu*', yaitu dalam menetapkan kaidah-kaidah selalu berdasarkan kepada hukum furu' yang diterima dari Imam mereka. Jika terdapat kaidah-kaidah itu bertentangan dengan hukum *furu*', maka kaidah-kaidah itu diubah sedemikian rupa dan disesuaikan dengan hukum *furu*' tersebut. Jadi, para ulama dalam aliran ini selalu menjaga persesuaian antara kaidah dengan hukum *furu*' yang diterima dari Imam mereka.Di antara kitab-kitab termasyhur yang disusun secara sistematis. menurut aliran Hanafiyah:

---

[10]*Ibid.* hlm. 18.
[11]*Ibid.*

1. *Taqwim al-Adillah*, karya Imam Abu Zaid al-Dabbusi (wafat 432 H).
2. *Ushul al-Syarakhshi*, karya Imam Muhammad Ibnu Ahmad Syams al-Aimmah al-Sarakhshi (wafat 483 H). Kitab ini menjadi rujukan utama dalam mazhab Hanafi.
3. *Kanz al-Wushul ila Ma'rifat al-Ushul*, karya Fakhr al-Islam al-Bazdawi (400-482 H). Kitab ini lebih dikenal dengan *Ushul al-Bazdawi*, dan telah banyak disyarah seperti syarah Abdul Aziz al-Bukhari dengan judul *Kasyf al-Asrar*.

Sedangkan kitab syarah yang terbaik, ialah kitab *Syarah Misykatu al-Anwar*.[12]

Di samping dua aliran di atas, sebagian ulama ada yang menempuh sistem yang menghimpun di antara dua sistem tersebut di atas. Mereka memerhatikan kaidah-kaidah *Ushuliyah* dan mengemukakan dalil-dalil atas kaidah-kaidah itu, juga memerhatikan penerapannya terhadap masalah *furu*' dan hubungannya dengan kaidah-kaidah *ushul* itu, yaitu dalam menetapkan kaidah, di samping memerhatikan alasan yang kuat, juga memerhatikan pula persesuaiannya dengan hukum *furu*'. Di antara kitab yang terkenal dengan sistem perpaduan yang disusun menurut aliran gabungan Mutakallimin dengan Hanafiyah:

1. *Jam'u al-Jawami*', karya Taj al-Dien al-Subki (727-771 H), dari kalangan Syafi'iyyah. Kitab ini telah disyarah antara lain oleh Jalal al-Dien al-Mahalli (727-771 H)
2. *Al-Tahrir fi Ushul al-Fiqh*, karya Kamal al-Dien Ibn al-Humam (wafat 861 H.), dari kalangan Hanafiyah.
3. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, karya Abu Ishaq al-Syathibi (wafat 790 H.), dari kalangan Malikiyah. Kitab ini banyak mengulas penetapan hukum melalui tujuan syariah (maqashid al-syari'ah).

Sedangkan kitab-kitab susunan baru yang ringkas dan berguna dalam Ilmu Ushul Fiqh, ialah kitab *Irsyadu al-Fuhul* oleh Imam Syaukani (w.1250 H), kitab Ushul Fiqh oleh Khudary Bek (w. 1345 H) kitab Ilmu Ushul Fiqh oleh Imam Muhammad Abu Zahrah (w.1377 H) dan kitab Ushul Fiqh oleh Abd al-Wahab Khallaf.

---

[12] *Ibid.*

2

PEMBAHASAN TENTANG HUKUM *SYARA'*

A. Hukum *Syara*'

1. Pengertian Hukum *Syara*'

Secara etimologi, hukum adalah yang berarati mencegah, dan bisa pula yang berarti putusan. Atau:

Menetapkan sesuatu atas sesuatu atau meniadakan sesuatu daripadanya.

Pengertian hukum secara terminologi diberikan oleh *ushuliyyin* adalah:

Khitab (firman) Allah atau (sabda) Nabi sebagai pencipta syari›at yang berkaitan dengan perbuatan orang-orang mukallaf, yang mengandung suatu tuntutan, atau pilihan yang yang menjadikan sesuatu sebab, syarat atau penghalang bagi adanya sesuatu yang lain.

Menurut pengertian di atas, bahwa setiap *khitab syari'* yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, bukan yang berkaitan dengan keyakinan atau akhlak, yang menuntut agar suatu perintah atau ditinggalkan suatu larangan atau yang memberikan pilihan antara dikerjakan atau

ditinggalkan atau yang menjadikan sesuatu itu menjadi sebab, syarat atau penghalang bagi sesuatu yang lain disebut *hukum syar'i*. Misalnya firman Allah:

...dan dirikanlah shalat, sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan munkar... (QS Al-Ankabut: 45)

Adalah *khitab Syar'i* yang menuntut agar shalat itu dikerjakan.

Atau firman Allah:

Hai orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain, karena boleh jadi mereka lebih baik dari mereka... (QS Al-Hujarat: 11)

Adalah *khitab Syar'i* yang menuntut agar meninggalkan menghina suatu kaum.

Atau firman Allah:

Jika kamu khawatir keduanya (suami-istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa bagi keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya... (Al-Baqarah: 229)

Adalah *khitab Syar'i* perihal talak tebus memberikan kebebasan kepada suami untuk memilih apakah mengambil tebusan atau tidak.

Atau firman Allah:

...Karena itu barang siapa di antara kamu menyaksikan bulan, berpuasalah... (QS Al-Baqarah: 185).

Adalah *khitab Syar'i* yang dijadikan sebab adanya kewajiban berpuasa.

Atau sabda Rasul Muhammad Saw.:

Allah tidak menerima shalat salah seorang dari kamu bila berhadats, sehingga ia berwudhu. (HR Imam Bukhari)

Adalah *khitab Syari'* perihal wudhu yang dijadikan syarat untuk sahnya shalat.

Atau sabda Rasul Muhammad Saw.:

Orang Muslim itu tidak dapat mewarisi harta peninggalan orang kafir, dan orang kafir tidak dapat mewarisi harta peninggalan orang Muslim. (HR Arba'ah)

Adalah *khitab Syar'i* perihal berlainan agama itu dijadikan penghalang untuk saling mewarisi antar ahli waris.

Bunyi nash-nash tersebut di atas, baik yang mengandung tuntutan, pilihan, maupun sebab, syarat atau penghalang adanya sesuatu, menurut *Ushûliyyin* adalah *hukum syar'i*.

Dalil-dalil *syara'* yang lain seperti ijma' dan qiyas, meskipun pada hakikatnya tidak berupa nas, namun jika diteliti lebih lanjut ia adalah hukum *syar'i* juga. Karena ia berpangkal juga kepada nas, hanya saja tidak secara langsung.

Adapun pengertian hukum menurut fukaha bahwa yang dikatakan hukum *syar'i* itu adalah efek yang timbul dari perbuatan yang diterapi *khitab Syari'*. Seperti hukum wajib, haram, sunnat, makruh dan ibahah.

Untuk memudahkan pemahaman tentang hukum menurut *Ushûliyyin* dan fukaha adalah seperti: *Khitab* Allah أقم الصلوة(dirikanlah shalat) dalam Surah Al-Ankabut ayat 45 adalah mengandung akibat kewajiban bersembahyang. Khitab yang menerangkan kewajiban shalat itu, menurut *Ushûliyyin* adalah hukum. Sedangkan menurut fukaha kewajiban shalat itulah yang disebut hukum.

2. Pembagian Hukum *Syara'*

Apabila memerhatikan pengertian tentang hukum *syara'* menurut *Ushûliyyin* sebagaimana dikemukakan terdahulu, nyatalah bahwa bagian-bagian yang terdapat dalam pengertian hukum itu membedakan hukum itu kepada hukum taklifi dan hukum wadh'i. (Yahya, t.th.: 124)

a. Hukum Taklifi

Menurut etimologi hukum taklifi yaitu pemberian beban. Menurut terminologi yaitu:

مَا اقْتَضَاه خِطَابُ الشَرْعِ المتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ المكَلَّفِيْنَ مِنْ طَلَبٍ اَوْ تَخْيِيْرٍ بَيْنَ الفِعْلِ وَالتَّرْكِ عَنْهُ

Hukum yang menetapkan tuntutan melakukan sesuatu, atau tuntutan meninggalkan sesuatu, atau pilihan melakukan atau meninggalkan sesuatu, kepada seorang mukallaf.

Hukum Taklifi adalah hukum yang menghendaki dikerjakan oleh mukalaf, larangan mengerjakan, atau memilih antara mengerjakan dan meninggalkan.

Khitab yang mengandung tuntutan untuk dikerjakan misalnya perintah mendirikan shalat (أقيم الصلوة), *khitab* yang mengandung tuntutan untuk ditinggalkan misalnya keharaman memakan bangkai (حرمت عليكم الميتة), dan *khitab* yang mengandung pilihan untuk dikerjakan atau ditinggalkan misalnya suruhan setelah mendirikan shalat Jumat bertebaran di muka bumi (فاذا قضيتم الصلوة فانتشروا فى الارض).

Khitab-khitab itu dinamai hukum *taklifi*, karena mengandung pembebanan kepada para mukallaf untuk dikerjakan, ditinggalkan atau menjadi pilihan antara dikerjakan dengan ditinggalkan.

Para *Ushûliyyin* mengatakan bahwa *khitab* yang masuk dalam hukum *taklifi*, yaitu:

1) Ijab (الايجاب)

Yang dimaksud dengan ijab, yaitu

khitab Syari' yang menuntut agar dilakukan suatu perbuatan dari orang mukallaf dengan tuntutan yang pasti. (Khallaf, 1968: 105)

Efek dari *khitab* ini disebut wujub dan perbuatan yang dituntut disebut wajib (fardhu). Jumhur fukaha berpendapat bahwa istilah wajib dengan fardhu satu arti, tetapi ulama Hanafiyah membedakannya dengan hukum menjadi fardhu apabila tuntutan untuk dikerjakan itu berdasarkan dalil yang *qath'i* (Al-Qur'an atau Sunnah mutawatir), sedangkan hukum menjadi wajib apabila tuntuttan untuk dikerjakan itu berdasarkan dalil yang *zhanni* (Sunnah ahad). Misalnya mendirikan shalat lima kali sehari semalan hukumnya fardhu, karena dituntut oleh dalil yang qath'i. Misalnya:

فأقِيْمُوا الصَّلوةَ اِنَّ الصَّلوةَ كَانَتْ على المؤْمِنِيْنَ كتَابًا مَوْقوْتًا

...maka dirikanlah shalat, sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman. (QS An-Nisa: 103)

Sedangkan membaca fatihah di dalam shalat itu adalah wajib hukumnya, Karena membaca fatihah itu hanya dituntut oleh dalil *zhanni*, yaitu hadits ahad yang berbunyi:

Tidak sah shalat bagi orang yang tidak membaca al-fatihah. (HR Imam Bukhari)

Yang dikatakan wajib ialah sesuatu perbuatan apabila perbuatan itu dikerjakan oleh seseorang, maka orang yang mengerjakannya akan mendapat pahala dan apabila meninggalkannya maka ia akan mendapat siksa (dosa).

Suatu *khitab* yang menuntut suatu perbuatan wajib dikerjakan dapat diketahui dengan adanya beberapa petunjuk:

a) Dalam khitab ditemui kalimat yang tegas menunjukkan kewajiban untuk dikerjakan seperti lafazh *kutiba*. Firman Allah pada Surah Al-Baqarah: 183.
b) Lafazh fi'il amr serta dikuatkan pula dengan lafazh yang tegas seperti *farîdhah*. Firman Allah pada Surah An-Nisa: 24.
c) Dalam *khitab* diterangkan sanksi bagi orang yang tidak menjalankan kewajiban sebagaimana yang diperintahkan. Seperti kewajiban membagikan harta warisan menurut ketentuan Al-Qur'an. Bagi orang-orang yang tidak mau membagi harta warisan menurut Al-Qur'an akan diancam dengan siksa neraka. Firman Allah pada Surah An-Nisa: 14.

Wajib dalam pembagiannya dapat dilihat dari beberapa segi.

a) Ditinjau dari segi tertentu atau tidaknya tuntutan yang diminta, maka wajib itu dibagi dua:
    1) *Wajib mu'ayyan* (yang telah ditentukan), yaitu perbuatan yang telah ditentukan wujud perbuatannya dengan tidak boleh memilih wujud perbuatan lainnya yang ia sukai. Seperti kewajiban shalat, puasa, zakat, haji dan lain-lain. Kewajiban itu tidak dapat diganti dengan kewajiban lainnya.

2) *Wajib mukhayyar* (yang boleh memilih), yaitu satu kewajiban yang dituntut oleh *Syar'i* kepada orang mukallaf di antara sekian banyak kewajiban. Artinya seorang mukallaf agar hugur beberapa kewajiban, apabila ia telah melakukan satu kewajiban di antara kewajiban-kewajiban yang diminta. Seperti membayar kafarat sumpah itu ada tiga macam. Yakni memberi makan kepada 10 orang fakir miskin, atau memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan seorang budak. Firman Allah pada Surah Al-Maidah: 89.

...maka kaffarah sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan seorang budak...

Maka kewajiban memberi tebusan sumpah itu cukuplah kiranya apabila telah melaksanakan satu dari tiga macam kewajiban tersebut.

b) Ditinjau dari segi jumlah yang telah ditentukan atau belum ditentukan dari satu kewajiban, maka kewajiban dibagi dua:

1) *Wajib muhaddad* (yang telah ditentukan jumlahnya). Yaitu suatu kewajiban yang telah ditetapkan jumlahnya oleh *Syari'* sehingga seseorng tidak bebas dari tanggungan, jika tidak menjalankan seluruh jumlah dari satu kewajiban yang telah ditetapkan. Misalnya jumlah rakaat shalat).

2) *Wajib ghairu muhaddad* (tidak dibatasi jumlahnya). Yaitu suatu kewajiban yang tidak ditetapkan jumlahnya oleh *Syari'*. Seperti kewajiban memberikan infaq. firman Allah dalam Al-Qur'an pada Surah Muhammad: 38).

Ingatlah, kamu ini orang-orang yang diajak menafkahkan (hartamu) pada jalan Allah.

c) Ditinjau dari segi pemberian beban kewajiban kepada setiap mukallaf atau kelompok orang mukallaf, maka kewajiban di bagi dua:

1) *Wajib 'ain*. Yaitu kewajiban yang dibebankan kepada setiap orang mukallaf. Seperti kewajiban shalat lima waktu sehari semalam.
2) *Wajib kifa'i*. Yaitu kewajiban yang dibebankan kepada kelompok orang mukallaf yang apabila salah seorang mukallaf telah mengerjakannya, maka seluruh orang mukallaf yang lainnya tidak lagi wajib untuk mengerjakannya. Seperti shalat fardhu kifayah (menshalatkan orang Muslim yang mati). Wajib *kifa'i* bisa berubah menjadi wajib 'ain, apabila semua orang mukallaf tidak ada yang mengerjakannya.

d) Ditinjau dari segi waktu menunaikan kewajiban, wajib itu dibagi kepada dua:
1) *Wajib muthlaq*. Yaitu suatu kewajiban yang dibebankan kepada mukallaf dengan tidak ditentukan waktu mengerjakannya. Misalnya kewajiban membayar kaffarah bagi orang yang melanggar sumpah, dapat dilaksanakan dengan segera, tetapi tidak mengapa apabila menundanya.
2) *Wajib muaqqat*. Yaitu kewajiban yang dibebankan kepada mukallaf dalam waktu yang telah ditentukan waktunya. Misalnya kewajiban mendirikan shalat lima waktu sehari semalam.

2) Nadb (الندب)

Yang dimaksud dengan *nadb*, yaitu:

khitab Syari' yang menuntut agar dilakukan sesuatu perbuatan dengan tuntutan yang tidak harus dikerjakan, hanya merupakan anjuran untuk dikerjakannya. (Khallaf, 1968: 111)

Ketidakpastian untuk dikerjakan itu diperoleh dari *qarinah* di luar suruhan itu. Misalnya firman Allah:

Apabila kamu berutang dengan berjanji akan membayarnya pada ketika yang telah ditentukan, maka tulislah utang itu... (QS Al-Baqarah: 282)

Suruhan menulis atas utang bukanlah merupakan kewajiban, melainkan hanya anjuran, sebab pada akhir ayat ada qarinah yang menunjukkan boleh saja tidak ditulis atas utang itu. Misalnya firman Allah:

Maka jika satu sama lain saling mempercayai, hendaklah yang dipertaruhkan amanat kepadanya (yang berutang) menunaikan amanat itu, dan hendaklah ia takut kepada Allah. (QS Al-Baqarah: 283)

Khitab ini disebut *nadb,* bekasannya juga disebut nadb, sedangkan perbuatan yang dituntut untuk dikerjakan disebut *mandub* atau sunnat.

Ulama Hanafiyah memberikan ciri suatu perbuatan yang dikatakan sunnat dengan suatu perbuatan yang selalu dikerjakan oleh nabi dan beliau meninggalkan perbuatan itu jika udzur. Sedang *mandub* adalah perbuatan yang banyak ditinggalkan nabi daripada dikerjakan.

Disebut dengan *mandub* atau sunnah ialah apabila perbuatan itu dikerjakan, maka orang yang mengerjakannya mendapat pahala dan apabila ditinggalkan, orang yang meninggalkannya tidak mendapat siksa.

Lafal yang digunakan oleh *Syari'* untuk menentukan bahwa perbuatan itu sunnat, adakalanya dengan kalimat *yusannu* adakalanya dengan *yundabu,* adakalanya dengan *fi'il amr* yang diikuti dengan adanya qarinah (petunjuk) yang menunjukkan sunnat. Seperti firman Allah pada Surah Al-Baqarah ayat 282 dan 283 tersebut di atas.

Sunnat dalam pembagiannya dapat dibagi kepada tiga bagian:

1) *Sunnat muakkad* atau *sunnat hadyi.* Yaitu suatu tuntutan yang kuat untuk dikerjakan suatu perbuatan. *Sunnat muakkad* biasanya sunnat yang mengiringi kewajiban. Seperti azan, atau membaca ayat Al-Qur'an setelah membaca fatihah. Atau perbuatan yang dikerjakan oleh Nabi Saw. yang tidak pernah ia tinggalkan, kecuali dalam keadaan udzur.
2) *Sunnat zadiyah* atau *nafilah*. Yaitu suatu tuntutan berupa anjuran, yang apabila dikerjakan berpahala, tetapi apabila ditinggalkan tidak dicela.

c) **Tahrim (التحريم)**

Yang dimaksud *tahrim*, yaitu

khitab Syari' yang menuntut untuk ditinggalkan suatu perbuatan dengan tuntutan yang jelas dan pasti. (QS Khallaf, 1968: 112)

Efek dari kitab tersebut dinamai *hurmah* dan perbuatan yang dituntut untuk ditinggalkan disebut *haram*. Ulama Hanafiyah berpendapat, apabila larangan itu berdasarkan dengan dalil qath'i, maka disebut *tahrim*, tetapi apabila berdasarkan dalil *zhanni*, maka disebut *karahah tahrim.* Misalnya larangan seorang anak mengatakan kata-kata yang kasar kepada kedua orang tuanya adalah berdasarkan dalil qath'i:

...maka janganlah kamu katakan kepada kedua orang tuamu dengan kata-kata ah dan janganlah kamu menghardik keduanya... (QS Al-Isra: 23)

Khitab Syari' tersebut mengandung tuntutan tahrim. Tetapi berbeda dengan larangan bagi laki-laki memakai pakaian sutera dan memakai cincin emas adalah karahah tahrim, karena berdasarkan dalil zhanni. Sabda Rasulullah Saw.:

Dua barang ini, yakni sutera dan emas, adalah haram bagi orang laki-laki dari umatku, tetapi halal bagi orang perempuan. (HR Abu Dawud dan An-Nasai)

d) **Karahah (الكراهة)**

Yang dimaksud *karahah* yaitu

khitab Syari' yang menuntut untuk meninggalkan suatu perbuatan dengan tuntutan yang tidak tegas agar ditinggalkan. (Khallaf, 1968: 114)

Efek dari *khitab* ini disebut karihah, sedanngkan perbuatan yang dituntut untuk ditinggalkannya disebut *makruh*. *Karahah* ini di kalangan ulama Hanafiyah disebut *karahah tanzih*. Misalnya firman Allah:

Apabila kamu diseru kepada shalat Jumat di hari Jumat, maka bersegeralah kamu ke masjid untuk menyebut Allah (mengerjakan shalat Jumat) dan, tinggalkanlah berjual beli... (Al-Jum'ah: 9)

Khitab tinggalkanlah berjual beli, sama artinya dengan jangan kamu berjualan, hanya saja karena larangan berjual beli di sini sebagai sebab di luar dari pekerjaan itu, maka larangan di sini tidak bersifat mengharamkan, melainkan hanya memakruhkan.

e) Ibahah (االباحة)

Yang dimaksud *ibahah*, yaitu

khitab Syari' yang mengandung hak pilihan bagi orang mukallaf antara mengerjakan dan meninggalkan. (QS Khallaf, 1968: 115)

Efek dari *khitab* ini disebut *ibahah*, sedangkan perbuatan yang dibolehkan untuk dikerjakan dan ditinggalkan disebut *mubah (jaiz atau halal).* Misalnya firman Allah:

Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran yang baik... (QS Al-Baqarah: 235)

Khitab Syari' tersebut adanya kebolehan untuk meminang wanita-wanita secara sindiran. Termasuk dalam ibahah adalah melakukan suatu perbuatan dengan *bara'ah ashliyah* (bebas menurut asalnya) seperti dalam bermuamalah.

b. Hukum Wadh'i

Pengertian Hukum Wadh'i Secara etimologi kata Wadh'i berasal dari bahasa arab yaitu kata بعضو yang berarti posisi, tempat atau letak. Sedangkan pengertian wadh'i secara terminologi adalah:

ما اقتضى وضع شيء سببا لشيئ او شرطا له او مانعا منه

Hukum Wadh'i adalah ketentuan-ketentuan hukum yang mengatur tentang sebab, syarat, dan māni'

Ada pula yang memberikan pengertian dengan memasukkan hukum sah, fasid (bathal), azimah dan rukhsah.:

Hukum wadh'i adalah ketetapan Allah yang menjadikan sesuatu sebab, syarat, mani, sah, fasid, azimah atau rukhsah.

Para *Ushûliyin* membagi hukum *wadh'y*, bukan saja kepada sebab, syarat dan penghalang (*mani'*), tetapi masuk daripadanya adalah *rukhshah* dan *shihhah*. Atas dasar itulah *Ushûliyin* dalam pembagian hukum *wadh'i* membaginya kepada lima, yaitu; *sebab, syarat, mani', azimah* dan *rukhsah*.

a. Sebab

Sebab menurut bahasa berarti "sesuatu yang bisa menyampaikan seseorang kepada sesuatu yang lain". Menurut istilah ushul fiqih, seperti dikemukakan oleh Abdul Karim Zaidan, sebab berarti:

sesuatu yang dijadikan oleh syariat sebagai tanda adanya hukum, dan tidak adanya sebab sebagai tanda tidak adanya hukum

Menurut Abd al-Wahab Khallaf, sebab adalah sesuatu yang oleh *syari'* dijadikan pertanda atas sesuatu yang lain yang menjadi akibatnya, dan menghubungkan adanya akibat lantaran adanya sebab, dan ketiadaan akibat lantaran ketiadaan sebab. (Khallaf, 1968: 117). Oleh karena itu, sebabnya haruslah jelas lagi tertentu dan dialah yang dijadikan oleh *Syari'* sebagai 'illat atas suatu hukum.

Sebab-sebab hukum itu dibagi dua macam:

1) Sebab untuk mewujudkan hukum taklifi. Seperti tergelincirnya matahari ke arah barat oleh Syari' dijadikan sebab wajibnya mendirikan shalat zhuhur. Firman Allah:

أَقِمِ الصَّلوٰةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ

Dirikanlah shalat, dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam... (QS Al-Isra: 78)

Menyaksikan bulan dijadikan sebab kewajiban berpuasa. Firman Allah:

Karena itu barangsiapa di antara kamu menyaksikan bulan, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu... (QS Al-Baqarah: 185)

2) Sebab untuk menetapkan atau menghilangkan hak milik. Misalnya perikatan jual beli adalah sebagai sebab untuk menetapkan hak milik barang yang sudah dibeli oleh pembeli dan sebagai sebab hilangnya hak pemilikan harta benda yang diperjualbelikan bagi penjual. Akad nikah adalah sebagai sebab halalnya berkumpul antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan.

   Sebab itu kadang-kadang berupa perbuatan yang termasuk dalam kesanggupan orang mukallaf, seperti pembunuhan sebab wajibnya terjadi *qishas*. ijab-qabul dalam perkawinan, jual beli dan lain-lain sebagai sebab menjadi sahnya ketentuan muamalah.

b. Syarat

Syarat secara etimologi yang dalam bahasa Indonesia disebut “Syarat” berarti pertanda, secara terminologi, para ulama ushul fikih merumuskannya dengan:

Sesuatu yang tergantung padanya keberadaan hukum syar‘i dan ia berada diluar hukum itu sendiri, yang ketiadaannya hukum pun tidak ada.

Syarat yaitu sesuatu yang tergantung kepada adanya masyrut dan dengan tidak adanya syarat, maka tidak ada masyrut atau syarat itu sesuatu yang ada atau tidak adanya hukum tergantung ada dan tidak adanya sesuatu itu. Maksudnya, bahwa syarat itu tidak masuk hakikat masyrut. Dengan arti, bahwa tidaklah mesti dengan adanya syarat itu ada masyrut.

Misalnya, berwudhu adalah syarat sahnya shalat, dengan arti bahwa apabila tidak berwudhu maka tidak sah shalatnya, tetapi tidaklah mesti dengan adanya wudhu maka terwujudlah shalat.

Contoh yang lain, yaitu perkawinan adalah syarat bagi bolehnya menjatuhkan talak, dengan arti bahwa tidak adanya perkawinan tentu tidak ada hak menjatuhkan talak, akan tetapi dengan adanya perkawinan tidak mesti dijatuhkan talak.

Syarat itu bermacam-macam, yaitu:

1) *Syarat Syar'i* (*hakiki*), yaitu syarat-syarat yang dibuat oleh *Syari'* untuk menyempurnakan urusan syariat. Syarat-syarat ini ada dua macam:
    a) Syarat untuk menyempurnakan sebab. Misalnya adanya unsur sengaja dalam pembunuhan menjadi sebab wajibnya hukuman *qishas*. Atau genap satu tahun adalah syarat penyempurna untuk memiliki nisab yang menjadi sebab wajib zakat.
    b) Syarat untuk menyempurnakan musabbab. Misalnya matinya orang yang mewariskan serta hidupnya orang yang bakal mewarisi adalah dua syarat penyempurnaan untuk pusaka-mempusakai yang disebabkan adanya ikatan pernikahan atau adanya hubungan kerabat. Atau bersuci adalah syarat penyempurnaan shalat yang wajib disebabkan telah masuk waktunya.

    Setiap sesuatu yang ditetapkan oleh *syari'* akan adanya beberapa syarat, maka ia tidak akan ada jika tidak ada syarat-syarat itu, sebagaimana halnya ia tidak akan ada jika tidak ada rukun-rukunnya. Oleh sebab itu, didasarkan kepada ketergantungannya, syarat dan rukun itu adalah sama. Yaitu ketiadaan masing-masing dari syarat dan rukun memastikan ketiadaan *masyrut* dan adanya masing-masing dari keduanya tidak memastikan adanya *masyrut*. Namun antara syarat dan rukun itu ada perbedaan. Rukun itu adalah bagian dari *hakikat syar'iyah*, seperti ruku' adalah bagian dari shalat, sedangkan syarat adalah hal yang di luar *syar'iyah*, seperti bersuci pada shalat. Dengan kata lain syarat itu lebih dahulu sebelum melakukan suatu perbuatan, yang dalam melakukan perbuatan terdapat rukun.

2) *Syarat Ja'li*, yaitu syarat-syarat yang dibuat oleh orang yang mengadakan perikatan dan dijadikan tempat tergantung dan terwujudnya perikatan. Contohnya seorang pembeli membuat syarat bahwa dia mau membeli suatu barang dari penjual dengan syarat boleh kredit. Kalau syarat itu diterima oleh penjual, maka jual belinya dapat dilaksanakan.

   Syarat ja'li itu jika dimaksudkan untuk menambah kesempurnaan masyrutnya, yakni dengan ketiadaan syarat tidak disebabkan gagalnya msyrut, tetapi hanya menjadikan kurang sempurna, maka disebut *syarat kamal* (penyempurna), dan jika syarat ja'li itu diadakan untuk menetapkan sahnya msyrut, yakni bila tidak ada syarat tidak akan terwujud masyrut, maka disebut *syarat sah.*

3) Penghalang (*al-Mani'*)

   Mani' secara etimologi, berarti *al-kaff'an al-syar'i* artinya berhenti dari sesuatu, yang dalam bahasa Indonesia ' halangan'. Sedangkan, secara terminologi para ulama ushul fiqh merumuskan dengan:

   الـسبب أوعدم وصف ظا هر منضبط يستلزم وجوده عدم الحكم

   Sifat dzahir yang dapat diukur yang keberadaannya menyebabkan tidak adanya hukum atau ketiadaannya sebab

   Maksudnya, dengan adanya mani, maka hukum menjadi tidak ada, tetapi tidak mesti keberadaan dan ketiadaannya adanya hukum. Dari pengertian penghalang tersebut di atas, berarti penghalang itu ada dua macam:

   1. Penghalang (*mani'*) terhadap hukum. Misalnya perbedaan agama antara orang yang mewariskan dengan orang yang mewarisi adalah menjadi penghalang hukum pusaka-mempusakai, meskipun adanya sebab untuk mempusakai, yakni perkawinan atau hubungan kekarabatan (darah). Demikian pula, seorang ayah yang dengan sengaja membunuh anak kandungnya adalah menjadi penghalang untuk hukum qishah, meskipun sebab hukum dilakukannya *qishas* sudah ada, yaitu membunuh dengan sengaja. Yang dihalangi di sini adalah hukuman *qishas* bukan sebab hukum *qishash*.
   2. Penghalang (*mani'*) terhadap sebab hukum. Misalnya seseorang telah berkewajiban membayar zakat, akan tetapi dia

mempunyai utang yang sampai mengurangi nisab zakat, maka dia tidak wajib membayar zakat karena hartanya tidak sampai senisab lagi. Memiliki harta sampai senisab adalah menjadi sebab wajibnya zakat. Tetapi keadaan dia mempunyai banyak utang itu menjadi penghalang terhadap sebab adanya hukum wajib zakat. Dengan demikian, penghalang pada contoh ini adalah penghalang terhadap sebab hukum.

4) *'Azimah*

Azimah menurut bahasa berarti "keinginan yang kuat". Kata kerjanya *(fi'il)* adalah "azama" (عزم). Kata jamak (*plural*) bagi *azimah* ialah "*azaa-im*" (عزائم). Di dalam Al-Qur'an, perkataan *azmu*, yaitu asal kata bagi *azimah*, disebutkan bagi menunjukkan arti kemauan yang kuat:

Maka ia lupa (akan perintah itu), dan Kami tidak mendapati padanya kemahuan yang kuat (azmu)" (QS Thaha: 115)

'Azman artinya kemauan yang kuat, tetapi ada yang mengatakan bahwa 'azm di sini berarti kesabaran, artinya "Kami tidak menemukan kesabaran padanya." Ada juga yang mengatakan bahwa artinya adalah sharimah (kemauan yang kuat), yaitu sama dengan 'azimah, atau ia adalah sesuatu yang ingin kamu lakukan. Oleh karena itu, sebagian utusan-utusan Allah disebut dengan "Ulul Azmi," karena kuatnya kemauan mereka dalam menyebarkan kebenaran.

Para Ushuliyin mendefinisikan 'azimah dengan definisi yang beragam. Bazdawi berpendapat bahwa 'Azimah adalah nama untuk sesuatu yang asli dari suatu hukum, tidak berhubungan dengan 'awaridh (hal-hal yang tidak tetap muncul dari sesuatu).

Syatibi mendefinisikannya dengan sesuatu yang disyariatkan dari hukum-hukum umum sejak permulaan. Dan Baidhawi berpendapat bahwa 'Azimah adalah hukum yang ditetapkan yang tidak bertentangan dengan dalil karena suatu udzur (sebab).

Ada beberapa hal yang dapat disimpulkan dari definisi-definisi di atas; Ada kesepakatan bahwa *'azimah* disyariatkan sejak permulaan dan hukumnya adalah diwajibkan. Dan tidak menjadikan *'azimah* sebagai lawan dari *rukhshah*, kecuali definisi yang dikatakan

Baidhawi, di mana dia menjadikan *'azimah* sebagai lawan dari *rukhshah*, tetapi dia tidak membatasi udzur dengan batasan *masyaqqah* (kesulitan) karena udzur jika tidak *syaqqah* (sulit) maka itu tidak dapat dijadikan sebagai penyebab *rukhshah*. Cakupan hukum *'Azimah* dan pembagiannya telah dijelaskan di atas bahwa *'azimah* adalah hukum umum yang ditetapkan pada permulaan, maka ia mencakup hukum *taklifi* yang lima, fardhu, wajib, sunnah, makruh dan haram. 'Azimah pada saat disebutkan secara mutlak memiliki empat bentuk.

a) Hal-hal yang disyariatkan sejak permulaan untuk kepentingan manusia secara umum. Seperti ibadah, muamalat, jinayat (hukum pidana) dan seluruh hukum-hukum yang telah disyariatkan Allah kepada hamba-Nya untuk kepentingan dunia dan akhirat. Ini adalah bagian terbesar dari hukum-hukum yang ada.
b) Hal-hal yang disyariatkan dari suatu hukum karena sebab tertentu, seperti diharamkannya mencaci sekutu dan sesembahan yang disembah selain Allah disebabkan karena cacian kaum musyrikin terhadap Allah *Subhanahu wa Ta'ala*. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman yang artinya, *"Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan..."* (Al-An'am: 108)
c) Apa-apa yang disyariatkan dari hukum yang menjadi nasikh (penghapus) bagi hukum yang sebelumnya. Hukum yang mansukh (dihapus) seakan tidak ada dan hukum yang nasikh (penghapus) adalah 'azimah. Seperti firman Allah Subhanahu wa Ta'ala yang artinya, "…Maka sungguh Kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram…" (QS Al-Baqarah: 144) Ayat ini menjelaskan bahwa ia menghapus mengarahkan wajah ke Baitul Maqdis, dan menyuruh untuk memalingkan wajah dalam shalat ke Ka'bah.
d) Perkara yang menjadi pengecualian dari suatu perintah yang ditetapkan dan bersifat umum. Contohnya firman Allah Subhanahu wa Ta'ala yang artinya, "…Tidak halal bagi kamu mengambil kembali dari sesuatu yang telah kamu berikan

kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah…" (QS Al-Baqarah: 229)

Allah telah mengharamkan suami untuk mengambil apa yang telah dibayarkan dari mahar kepada istrinya. Kemudian ayat ini memberikan pengecualian yaitu pada saat keadaan tidak dapat disatukan dan tujuan pernikahan tidak tercapai, Allah membolehkan suami mengambil harta dari istrinya sebagai tanda mentalak istrinya dan memutuskan hubungan perkawinan antara keduanya, itulah yang disebut dengan al-Khal'u.

5) Rukhsah

Secara etimologi *rukhsah* berarti "keringanan". berbentuk kata kerjanya *(fi'il madhi)* adalah *rakhoso* (رخص) yang berarti "telah menurunkan" atau "telah mengurangkan". Orang yang mendapat keringanan disebut sebagai *"raakhis"* (راخص).

Secara terminologi para ushuliyin mendefinisikan *rukhshah* dengan beberapa definisi. As-Sarkhasi mendefinisikan dengan sesuatu yang dibolehkan karena udzur (alasan), tetapi dalil diharamkannya adalah tetap. Syathibi berpendapat bahwa *rukhshah* adalah sesuatu yang disyariatkan karena udzur yang sulit, sebagai pengecualian dari hukum asli yang umum, yang dilarang dengan hanya mencukupkan pada saat-saat dibutuhkan.

Rukhshah adalah ketentuan yang disyari'atkan oleh *Syari'* sebagai keringanan terhadap orang mukallaf dalam hal-hal yang khusus. Misalnya, bangkai menurut hukum aslinya adalah haram dimakan oleh mukallaf, akan tetapi bagi orang yang dalam keadaan terpaksa, ia boleh memakannya, asalkan tidak berlebih-lebihan untuk memakannya. Haramnya memakan bangkai adalah hukum '*azimah*, sedangkan halalnya memakannya bagi orang yang terpaksa adalah hukum *rukhshah*.

Macam-macam *rukhshah*:

1. Membolehkan yang diharamkan disebabkan karena dharurat. Misalnya memakan daging babi bagi orang yang terpaksa memakannya karena dia dalam keadaan kelaparan dan tidak ada makanan lagi kecuali daging babi itu saja. Andai kata ia tidak memakan daging babi ia akan meninggal dunia. Diperbolehkan memakan daging babi adalah karena darurat.

2. Membolehkan meninggalkan sesuatu yang wajib karena adanya udzur. Misalnya dibolehkan meninggalkan puasa karena ia dalam keadaan sakit. Jika ia puasa maka sakitnya tidak akan sembuh.
3. Memberikan pengecualian sebagian perikatan-perikatan karena dihajatkan dalam lalu lintas mu'amalah. Misalnya jual beli salam, yakni perikatan jual beli barang yang diperjualbelikan belum wujud pada saat perikatan itu diadakan, tetapi harganya sudah dibayar lebih dahulu, meskipun syarat umum dalam jual beli belum dipenuhi, namun karena salam itu berlaku pada kebanyakan orang dan sangat dibutuhkannya.

6) *Shihhah* (shah)

Secara etimologi, kata *shah* berarti baik. Pengertian *shah* menurut ushuliyin adalah tercapainya sesuatu yang memberikan pengaruh secara *syara'*. Karena perbuatan itu mempunyai akibat hukum. Dan suatu perbuatan dinilai sah ketika sejalan dengan kehendak syar'i. Tegasnya, perbuatan mukallaf dinilai shah apabila dipenuhi rukun dan syaratnya.

Sihhah adalah suatu hukum yang sesuai dengan ketentuan syari' yaitu terpenuhinya sebab, syarat dan tidak ada mani'. Misalnya, mengerjakan shalat zhuhur setelah tergelincir matahari (sebab) dan telah berwudu (syarat), dan tidak ada halangan bagi orang yang mengerjakannya (tidak haid, nifas, dan sebagainya). Dalam hal ini, pekerjaan yang dilaksanakan itu hukumnya sah.

Shihhah adalah bahwa perbuatan itu memiliki akibat hukum. Misalnya apabila seseorang mukallaf dalam melakukan suatu kewajiban, seperti shalat sudah memenuhi semua syarat dan rukunnya, maka terpenuhilah olehnya kewajiban tersebut dan ia bebas dari tanggungan (taklif), bebas pula dari hukuman di dunia dan akhirat serta berhak mendapat pahala.

Apabila yang diperbuat itu adalah sebagai sebab *syar'iyah*, seperti mengadakan akad nikah menjadi sebab halalnya melakukan hubungan badan bagi suami-istri, maka apabila ia melakukan akad nikah sesuai dengan syarat dan rukun nikah, ia berhak atas sesuatu yang yang diakibatkan oleh sebab-sebab tersebut, yakni berhubungan badan.

Apabila yang diperbuat itu adalah sebagai syarat *syar'iyah,* seperti keadaan bersuci bagi orang yang akan mendirikan shalat dan telah dipenuhinya pula syarat dan rukunnya, maka terwujudlah shalat itu.

7) *Buthlan*

Buthlan adalah sesuatu yang dilakukan atau hal yang diadakan oleh orang mukallaf yang tidak sesuai dengan tuntunan *syara'* adalah tidak sah dan tidak mempunyai akibat hukum, baik tidak sahnya itu karena cacat pada rukun, maupun tidak terpenuhi syarat-syarat yang diperlukan dan baik dalam soal ibadah, maupun dalam soal mu'amalah. Maka atas dasar ini sebagian para ahli ushul tidak membedakan antara pengertian Bathil dan Fasid. Jadi, Buthlan adalah sesuatu perbuatan yang tidak disyariatkan oleh Islam. Oleh sebab itu, segala perbuatan yang tidak disyariatkan Islam adalah batal.

Buthlan adalah bahwa perbuatan itu tidak memiliki akibat hukum. Misalnya jika perbuatan itu berupa kewajban, maka perbuatan itu tidak dapat menggugurkan kewajiban dan tidak dapat membebaskan tanggung jawab serta tidak berhak mendapat pahala. Jika perbuatan itu berupa sebab *syar'iyah*, maka tidak mempunyai akibat hukum, dan jika berupa syarat *syar'iyah* maka tidak akan terwujud masyrut.

B. *Al-Hakim* (Pencipta Hukum)

Al-Hakim menurut para *Ushûliyyin*, yaitu:

al-Hakim yaitu orang yang menjatuhkan putusan.

Tidak ada perselisihan di kalangan ulama bahwa yang memberikan khitab itu adalah Allah Swt. Baik Allah sendiri yang menciptakan kitab itu dengan mewahyukan kepada para rasul atau memberikan petunjuk kepada para mujtahid hukum-hukum yang harus dikerjakan oleh orang mukallaf.

Yang menjadi alasan jumhur ulama dalam menetapkan bahwa satu-satunya Hakim adalah Allah Swt. firman Allah Swt. dalam Al-Qur'an Surah Al-An-Am ayat 57:

إِن ٱلْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الحَقَّ وَهو خَيرٌ الفَاصِلِيْنَ

...Menetapkan hukum itu hanyalah Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia Pemberi keputusan yang paling baik.

Adapun yang menjadi perselisihan di kalangan ulama adalah apakah akal itu dapat mengetahui hukum-hukum Allah yang berhubungan dengan perbuatan orang mukallaf dengan tidak melalui rasul-rasul Allah dan kitab-kitab-Nya? Artinya apakah orang mukallaf yang yang tidak mendapat dakwah Rasul itu dengan akalnya semata dapat mengetahui hukum-hukum Allah?

Para ulama terbagi kepada tiga kelompok:

1. Jumhur ulama berpendapat bahwa pada prinsipnya, akal itu dapat untuk mengetahui baik atau buruknya suatu perbuatan, akan tetapi perbuatan itu sendiri tidak akan diberi pahala atau siksa bagi orang yang mengerjakannya atau meninggalkannya, selama belum ada ketetapan dari syari'at. Ini berarti bahwa hanya dengan akal belum dapat mengetahui hukum-hukum Allah.
2. Mazhab Asy'ariyah, berpendapat bahwa akal itu tidak dapat mengetahui hukum-hukum Allah, selain dengan perantaraan rasul-rasul Allah dan kitab-Nya. Karena akal dalam menilai perbuatan orang mukallaf berbeda-beda satu sama lain. Sebagian menilainya baik dan sebagian yang lain menilainya buruk. Apa yang dinilai baik oleh Akal dan diperbuatnya belum tentu baik menurut Allah. Pendirian yang asasi dari kelompok ini menetapkan orang mukallaf itu dikatakan baik apabila Syari' menetapkan baik, atau membolehkan atau memerintahkan dan atau melarangnya. Yang menjadi ukuran untuk menetapkan baik dan buruknya perbuatan itu adalah *syara'*, bukan akal manusia.

   Seseorang tidak mendapat taklif dari Allah untuk melakukan suatu perbuatan atau meninggalkannya, kecuali apabila telah mendapat dakwah dari Rasulullah atau mendapat ketetapan dari *syara'*. Ia tidak berhak pahala dan tidak pula disiksa. Pendapat ini beralasan dengan firman Allah Swt.:

   Dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang Rasul... (QS Al-Isra: 15)

3. Mazhab Mu'tazilah berpendapat bahwa akal itu dapat mengetahui baik dan buruknya berdasarkan salah satu dari tiga penetapan:
   a) Ditetapkan oleh akal berdasarkan *dharuri,* yaitu dengan tidak usah pengadakan analisa secara mendalam, akal dapat menerimanya, seperti berderma kepada orang yang sangat menghajatkan, atau perbuatan baik lainnya. Atau berbuat buruk seperti mencuri atau perbuatan buruk lainnya.
   b) Ditetapkan oleh akal secara *nazhari*, yaitu yang masih memerlukan analisa dan pemikiran yang mendalam, seperti berbohong yang dapat menarik manfaat adalah baik, atau jujur yang dapat menarik mudharat adalah tidak baik. Berkata bohong bagi orang yang melarai percekcokan, dengan bohongnya itu orang yang cekcok menjadi damai adalah baik. Tetapi seorang tentara yang tertawan berkata jujur kepada musuh dalam peperangan, sehingga musuh dapat mengetahui kekuatan lawan, baik dari jumlah persenil maupun persenjataan adalah tidak baik.
   c) Ditetapkan secara *sama'i,* yaitu yang ditetapkan oleh *syara'*, misalnya kebaikan mendirikan shalat, puasa, zakat dan lain-lainnya.

C. *Mahkum Fih* (Perbuatan Hukum)

1. Pengertian Mahkum Fih

Para ushuliyin memberikan pengertian terhadap *Mahkūm Fīh* adalah:

Perbuatan orang mukallaf yang berkaitan dengan hukum syara'.

Setiap hukum *syara'* mesti berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, baik dalam bentuk tuntutan atau perintah (perintah melakukan atau perintah meninggalkan), menyuruh memilih antara melakukan dan meninggalkan, ataupun dalam bentuk ketentuan.

Sepakat para ulama bahwa tidak ada pembebanan selain pada perbuatan. Maksudnya beban itu erat kaitannya dengan perbuatan orang mukallaf. Oleh karena itu, apabila *Syari'* mewajibkan suatu perbuatan kepada seorang mukallaf, maka beban itu tidak lain adalah mesti dikerjakan. Demikian pula, suatu perbuatan yang diharamkan, maka mesti ditinggalkan. Dengan demikian, seluruh perintah atau larangan

itu adalah sangat berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf. Misalnya, firman Allah Swt. dalam Al-Qur'an Surah Al-Maidah ayat 1:

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah akad-akad itu.

Perintah pada ayat di atas berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, yaitu perbuatan memenuhi akad-akad yang diwajibkan.

Contoh yang lain, firman Allah dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 282:

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu`amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya.

Perintah pada ayat di atas berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, yaitu menulis utang yang disunnahkan.

Contoh yang berkaitan dengan larangan misalnya firman Allah Swt. dalam Al-Qur'an Surah Al-An'am ayat 151

dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar.

Larangan pada ayat di atas berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, yaitu membunuh jiwa yang diharamkan.

Begitu pula contoh yang berkaitan dengan larangan misalnya firman Allah Swt. dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah ayat 267:

Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan daripadanya

Larangan pada ayat di atas berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, yaitu menginfakkan harta yang buruk yang dimakruhkan.

Sedangkan contoh yang berkaiatan dengan kebolehan misalnya firman Allah Swt. dalam Al-Qur'an Surah Al-Maidah ayat 2:

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

maka bolehlah berburu.

Kebolehan pada ayat di atas berkaitan dengan perbuatan mukallaf, yaitu berburu setelah selesai melaksanakan ibadah haji yang dibolehkan.

2. Syarat-Syarat Mahkum Fih

Perbuatan yang dibebankan kepada orang mukallaf itu memiliki syarat-syarat:

a. Perbuatan itu diketahui oleh orang mukallaf secara sempurna, sehingga ia dapat mengerjakannya sesuai dengan tuntutan. Oleh karena nash yang masih memiliki pengertian yang mujmal tidak dibebankan kepada mukallaf kecuali setelah mendapat penjelasan dari Rasulullah, seperti perbuatan shalat

b. Mengetahui bahwa pembebanan itu berasal dari *Syari'* yang wajib diikuti atas segala hukum-hukum yang dibuatnya. Keperluan mengetahui pembebanan itu adalah agar mukallaf secara sadar melaksanakannya. Yang dimaksud mengetahui hukum-hukum *syara'* itu adalah bahwa orang mukallaf itu berakal yang sempurna yang sanggup mengetahui hukum-hukum *syara'* dengan akalnya atau dengan penjelasan orang lain, maka dianggap ia mengetahui hukum *syara'*.

c. Perbuatan itu adalah perbuatan yang dapat dikerjakan atau boleh ditinggalkan oleh orang mukallaf. Oleh karena itu, (1) Maka tidak dibenarkan memberi beban yang mustahil dapat dilaksanakan, mustahil menurut akal maupun adat kebiasaan. Misalnya perintah terbang ke angkasa tanpa kapal terbang. (2) Tidak dibenarkan (tidak sah) memberikan suatu beban yang beban itu kepada seseorang diperintahkan untuk dilaksanakan, tetapi kepada orang lain diperintahkan untuk ditinggalkan. Karena beban itu tidak mungkin dapat dilaksanakan.

Bahwa perbuatan yang dibebankan kepada mukallaf itu tidaklah terlepas sama sekali dari adanya kesukaran, namun kesukaran-kesukaran itu jika diperhatikan ada dua macam; (1) Kesukaran yang biasa diderita oleh mukallaf dalam batas kemampuannya. Artinya adanya kesukaran pada mukallaf tidak membawa kepada mudharat (bahaya) bagi jiwa

dan harta benda. Misalnya mengerjakan shalat mengandung kesukaran, tetapi kesukaran itu masih berada dalam kemampuan orang mukallaf untuk mengatasinya. Dalam hal ini Syari' tidak sekali-kali bermaksud untuk memaksakan dan membuat kesukaran tetapi hanya untuk membuat kemaslahatan. Pada hakikatnya kesukaran-kesukaran itu tidak bertentangan dengan taklif. (2) Kesukaran di luar kemampuan orang mukallaf yang tidak mungkin dapat ditanggung terus menerus. Karena apabila kesurakaran itu ada pada mukallaf, maka akan memudharatkan kepada jiwa dan harta benda mereka. Misalnya menjalankan puasa terus menerus, atau perintah membayar zakat bagi orang yang tidak sampai nisabnya. *Syari'* tidak memerintahkan kepada mukallaf yang seperti itu, karena *Syari'* dalam membuat perintah adalah untuk menghilangkan kemudharatan dan mendatangkan kemaslahatan.

D. *Mahkum 'Alaihi* (Orang yang Dibebani Hukum)

1. Pengertian Mahkum 'Alaih

Secara etimologi mukallaf merupakan derivasi dari kata *kallafa* yang maknanya adalah membebankan. Karena itu secara etimologi pengertian mukallaf berarti yang dibebani hukum. Secara terminologi para ulama ushuliyyin mengatakan bahwa mahkum alaihi adalah:

Yaitu mukallaf yang perbuatannya berkaitan dengan hukum syari'.

Jadi, mukallaf itu merupakan definisi lain dari mahkum 'alaih. Mukallaf adalah orang yang telah dianggap mampu bertindak hukum, baik yang berhubungan dengan perintah Allah maupun larangan-Nya. Semua yang berkaitan dengan seluruh aktivitas mukallaf memiliki implikasi hukum, dan karenanya harus dipertanggungjawabkan, baik di dunia maupun di akhirat.

2. Syarat-syarat Mahkūm 'Alaih

Seorang mukallaf dianggap sah menanggung beban hukum menurut *syara'*, bila mereka memenuhi dua syarat:

a. Seorang Mukallaf harus dapat memahami dalil taklif (pembebanan), yaitu ia harus mampu memahami nash-nash hukum yang dibebankan Al-Qur'an dan al-Sunnah baik yang langsung maupun

melalui perantara. Sebab orang yang tidak mampu memahami dalil taklif tentu tidak akan dapat melaksanakan tuntutan itu dan tujuan taklif tidak akan tercapai. Kemampuan untuk memahami dalil itu hanya diperoleh melalui akal, yang diasumsikan dengan kedewasaan. indikasi kedewasaan laki-laki adalah mimpi basah. Sedang bagi perempuan keluar darah haid. Hal ini sejalan dengan firman Allah Swt. dalam Surah An-Nur: 59

Apabila anakmu sampai umur baligh,maka hendaklah mereka minta izin, seperti orang-orang yang sebelum mereka minta izin...

Atas dasar itulah anak-anak, orang gila, orang yang lupa, tidur, mabuk dan orang dalam keadaan terpaksa tidak dikenai beban hukum karena tidak adanya akal yang digunakan untuk memahami apa yang dibebankan. Sebagaimana Hadits Rasulullah:

Diangkatlah pena itu (tidak dicatat amal perbuatan manusia) dari tiga orang: orang yang tidur hingga terbangun, anak-anak hingga ia dewasa, dan orang gila hingga ia berakal". (H.R. Abu Daud, Nasa'i, Ibnu Majah, dan Ahmad)

Rasulullah Saw. juga bersabda:

Sesungguhnya Allah memaafkan umatku karena tersalah, lupa dan dalam keadaan terpaksa. (HR Ibnu Majah dan Thabrani)

Beliau juga bersabda:

Barang siapa yang tidur sampai tidak melakukan shalat (habis waktunya) atau lupa mengerjakannya, maka hendaklah dia shalat ketika dia ingat, karena sesungguhnya Allah Swt. berfirman: Tegakkanlah shalat untuk mengingat-Ku. (HR Muslim)

Kemampuan akal untuk memahami maksud kitab syar'i ini tidak hanya secara global, tetapi juga harus secara terperinci. Sementara

khitab syar'i itu tersusun dalam bahasa Arab, maka bagaimana status hukum bangsa di luar Arab? Syekh Abdul Wahhab Khallaf menegaskan: "Adapun orang-orang yang tidak mengerti bahasa Arab dan tidak dapat memahami dalil-dalil dan tuntutan *syara'* dari Al-Qur'an dan As-Sunnah, seperti orang-orang Jepang, India, Indonesia, dan lainnya, maka menurut aturan *syara'* tidak sah memberi beban kecuali jika mereka itu belajar bahasa Arab dan dapat memahami nash-nash bahasa Arab, atau melalui dalil-dalil tuntutan *syara'* yang diterjemahkan ke dalam bahasa mereka..."

b. Mukallaf haruslah ahli (harus cakap dalam bertindak hukum) dengan sesuatu yang dibebankan kepadanya. Berdasarkan konsep ini, maka seluruh perbuatan orang yang belum atau tidak mampu dan cakap bertindak hukum, maka semua amal mereka tidak diketegorikan sebagi delik hukum. Misalnya anak kecil atau orang gila. Untuk lebih jelasnya, persyaratan ini akan dibahas pada topik di bawah ini.

3. Al-Ahliyah

Secara etimologi, ahliyyah berarti /kecakapan menangani suatu urusan. Secara terminologi, ahliyyah adalah:

Suatu sifat yang dimiliki seseorang yang dijadikan ukuran oleh syari' untuk menentukan seseorang telah cakap dikenai tuntutan syara'.

Ahliyyah ada 2 macam:

a. *Ahliyyah al-Wujub* (keahlian wajib), yaitu sifat kecakapan seseorang untuk menerima hak-hak yang menjadi haknya, tetapi belum mampu untuk dibebani seluruh kewajiban. Misal: ia telah berhak menerima hibah, jika hartanya dirusak orang lain, ia dianggap mampu menerima ganti rugi. Selain itu, ia juga dianggap mampu untuk menerima harta waris. Namun, ia dianggap belum mampu untuk dibebani kewajiban *syara'* seperti shalat, puasa, haji dan sebagainya. Maka walaupun ia mengerjakan amalan tersebut statusnya sekadar pendidikan bukan kewajiban. Ukuran yang digunakan adalah sifat kemanusiaannya yang tidak dibatasi umur, baligh, kecerdasan. Bayi dan anak kecil termasuk kategori ini.

Keadaan Manusia Berkenaan dengan Ahliyah al-Wujub (keahlian wajib)Jika keahlian wajib ini dihubungkan dengan keadaan manusia, maka ia terbagi pada dua bagian, yaitu:

1) Keahlian Wajib yang tidak sempurna. Yaitu mukallaf layak mendapatkan hak tetapi tidak harus menunaikan kewajiban atau sebaliknya. Contohnya janin dalam kandungan. Janin sudah dianggap memiliki Ahliyyatul al-wujub, tetapi belum sempurna. Para ahli ushul fiqh sepakat dia telah layak mendapatkan hak keturunan dari ayahnya, memperoleh bagian waris.
2) Keahlian wajib yang sempurna. Yaitu jika mukallaf layak menerima hak dan melaksanakan kewajiban. Keahlian ini berlaku bagi seorang anak yang telah lahir ke dunia sampai ia dinyatakan baligh dan berakal, sekalipun akalnya masih kurang. Ia telah memperoleh hak-haknya sebagai manusia secara umum, baik ia cakap atau tidak cakap.

b. *Ahliyyah al-Ada`*(keahlian melaksanakan), yaitu sifat kecakapan bertindak hukum bagi seseorang yang telah dianggap sempurna untuk mempertanggungjawabkan seluruh perbuatannya, baik positif maupun negatif. Ukurannya adalah ‘aqil, baligh dan rusyd (cerdas). Allah berfirman dalam Al-Qur’an Surah An-Nisa ayat 6:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya

Kadaan Manusia Berkenaan dengan Ahliyah al-Ada’ (keahlian melaksanakan) Manusia sebagai subyek hukum, bila dikaitkan dengan keahlian ini, maka ia terbagi pada tiga bagian, yaitu:

1) Terkadang tidak memiliki keahlian sama sekali. Keadaan ini dimiliki oleh anak kecil dan orang gila, karena keduanya belum memiliki, sehingga mereka belum memiliki keahlian melaksanakan. Seluruh aktivitas mereka tidak melahirkan implikasi-implikasi hukum. Jika mereka melakukan akad jual beli, akad mereka dianggap batal. Maka jika mereka melakukan perbuatan yang melanggar hukum perdata maupun hukum

pidana seperti membunuh, maka hukumannya hanya bersifat harta, bukan pada fisiknya.

2) Terkadang manusia memiliki keahlian melaksanakan yang tidak sempurna. Keadaan ini terjadi pada bayi di usia tamyiz sampai dewasa termasuk orang yang kurang akal, yang dimulai sekitar umur tujuh tahun. untuk kondisi yang akalnya lemah dan kurang, maka ia dihukumi seperti anak kecil yang mumayyiz. Mereka pada dasarnya telah cakap karena telah memiliki syarat ahliyyatul wujub, tetapi masih kurang pada sisi ahliyyatul ada'nya sehingga mereka dianggap sah melakukan pengelolaan yang bermanfaat (positif) untuk dirinya sendiri, seperti menerima hibah dan sedekah, melakukan transaksi tanpa seizin walinya.
3) Terkadang manusia memiliki keahlian melaksanakan yang sempurna, yaitu orang baligh dan berakal sehat. Pada fase ini, saluruh aktivitas mukallaf telah memiliki dampak hukum, baik dalam perkara ibadah maupun muamalah. Hanya saja dalam masalah akad, transaksi dan penggunaan harta, walaupun dia telah dewasa (baligh), akan tetapi jika mereka dipandang tidak cakap, maka para ulama sepakat tidak memperbolehkannya. Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt. dalam Surah An-Nisa': 5:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ
وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik.

E. Hal-hal yang Menghilangkan Kemampuan Bertindak/Berbuat

Hal-hal yang menghilangkan kemampuan seseorang untuk bertindak yang disebut dengan *'Awaridhul ahliyah* yaitu ada dua macam:

1. *Samawiyah*, yaitu hal-hal yang berada di luar usaha manusia. Halangan ini ada 10 macam, yaitu; Keadaan belum dewasa, gila, kurang akal, tidur, pingsan, lupa, sakit, haid, nifas, meninggal dunia.

2. *Kasabiyah*, yaitu perbuatan-perbuatan yang diusahakan oleh manusia yang menghilangkan atau mengurangi kemampuan bertindak. Halangan ini ada 7 macam: Boros, mabuk, bepergian, lalai, bergurau (main-main), jahil dan terpaksa.

Adapun halangan-halangan yang menimpa kepada kemampuan bertindak itu adakalanya:

1. Dapat menghilangkan kemampuan bertindak sama sekali, yaitu: gila, tidur, pingsan, dan meninggal dunia.
   a. Orang gila, tidak mempunyai kemampuan bertindak sama sekali, tetapi kepantasan menerima hak dan kewajiban bagi orang gila dilakukan oleh wali.
   b. Orang tidur, ia tidak mempunyai kemampuan bertindak sama sekali, tetapi yang berhubungan dengan kewajiban badaniah dan kebendaan dia selesaikan sendiri setelah ia bangun dari tidur.
   c. Orang meninggal dunia, ia tidak mempunyai kemampuan bertindak sama sekali, apakah yang berhubungan dengan kebendaan misalnya zakat, kecuali kalau ia berwasiat.
2. Dapat mengurangi kemampuan bertindak, akan tetapi tidak sampai menghilangkan sama sekali. Seperti orang yang kurang akal. Dalam hal ini disamakan dengan transaksi anak-anak yang mumayyiz.
3. Tidak mempunyai pengaruh untuk menghilangkan atau mengurangi kemampuan bertindak, akan tetapi hanya merubah ketentuan hukum. Halangan-halangan yang termasuk golongan ini adalah: Boros, lalai (khata'), lupa, sakit, haid, nifas, mabuk, bepergian, main-main dan jahil.

F. Tujuan Hukum *Syara' (Maqashid al-Syari'ah)*

1. Pengertian Tujuan Hukum *Syara' (Maqashid al-Syari'ah)*

Secara bahasa, *maqashid al-syari'ah* terdiri dari dua kata, yakni *maqashid* dan *syari'ah*. *Maqashid* adalah bentuk jamak dari *maqsud* yang artinya tujuan atau kesengajaan. *Syariah* secara bahasa berarti jalan menuju sumber air. (al-Ifriqi, 1970; 8). Adapun pengertian *syari'ah,* Abu Bakr al-A'jiri, beliau mendefinisikan syari'at sebagai "segala sesuatu yang disyariatkan oleh Allah yang mencakup akidah wal-ahkam –hukum-" dengan dalil bahwa kalimat adalah sebagaimana firman Allah:

لِكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وقال ايضا: (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها)

Dan kalimat المـلـنـهـج berarti الطريق sebagaimana firman Allah:

Ibnu Taimiyah mengkritik ulama-ulama yang mengatakan bahwa syariah hanya terfokus pada hukum saja, tidak ada kaitannya dengan problem-problem akidah. Beliau mengatakan “pada realitasnya syar’iat yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad meliputi kemaslahatan dunia dan ahkirat, dan syari’at adalah apa-apa yang tercantum dalam al-Kitab dan Sunnah, dan semua yang direalisasikan oleh salaf yang berkaitan dengan akidah, al-Ushûl, al-ibadat, politik, peradilan, pemerintahan.

Dari segi bahasa *maqosid syariah* berarti maksud dan tujuan disyariatkan hukum Islam, karena itu menjadi bahasan utama di dalamnya adalah mengenai masalah hikmah dan illat ditetapkannya suatu hukum.

Adapun menurut istilah, Wahbah al Zuhaili merumuskan, yaitu Maqasid Al Syariah berarti nilai-nilai dan sasaran *syara’* yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariah, yang ditetapkan oleh al-Syari’ dalam setiap ketentuan hukum. (al-Zuhaili, 2002: 225)

Menurut Syathibi tujuan akhir hukum adalah mashlahah atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia dunia dan akhirat(al-Syatibi, I, 1975: 6 dan 54) Allah Swt. menjadikan syariat untuk manusia memiliki tujuan hukum tertentu bukan dengan sia-sia, hal itu telah ditentukan dengan dalil-dalil dalam Al-Qur’an secara pasti. Sebagaimana firman-Nya dalam Surah Ad-Dukhan ayat 38-39:

Dan kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main.Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan haq,tetapi kebanyakan mereka tidak Mengetahui.

Semua hukum, baik yang berbentuk perintah maupun yang berbentuk larangan, yang terekam dalam teks-teks syariat bukanlah sesuatu yang hampa tak bermakna. Akan tetapi semua itu mempunyai

maksud dan tujuan, di mana Allah menyampaikan perintah dan larangan tertentu atas maksud dan tujuan tersebut. Oleh para ulama hal tersebut mereka istilakan dengan *Maqashid al-syariah* (Objektivitas Syariah). Tujuan hukum *syara'* sudah menjadi perhatian para ulama sejak masa Rasulullah Muhammad Saw. Misalnya suatu waktu Nabi Muhammad Saw. melarang kaum muslimin menyimpan daging kurban kecuali dalam batas tertentu, sekadar bekal untuk tiga hari. Akan tetapi, beberapa tahun kemudian peraturan yang ditetapkan oleh Nabi Muhammad itu dilanggar oleh para sahabat. Permasalahan itu disampaikan kepada Nabi Muhammad. Beliau membenarkan tindakan para sahabat itu sambil menerangkan bahwa larangan menyimpan daging kurban adalah didasarkan atas kepentingan Al Daffah (tamu yang terdiri dari orang-orang miskin yang datang dari perkampungan sekitar Madinah). Setelah itu, Nabi Muhammad bersabda, "Sekarang simpanlah daging-daging kurban itu, karena tidak ada lagi tamu yang membutuhkannya". Dari kasus tersebut terlihat, adanya larangan menyimpan daging kurban diharapkan tujuan syariat dapat dicapai, yakni melapangkan kaum miskin yang datang dari dusun-dusun di pinggiran Madinah. Setelah alasan pelarangan tersebut tidak ada lagi, maka larangan itu pun dihapuskan oleh Nabi Saw.

Dari ketetapan tersebut terlihat bahwa sejak masa Nabi Muhammad, Maqasid Al Syariah telah menjadi pertimbangan sebagai landasan dalam menetapkan hukum. Upaya seperti itu, seterusnya dilakukan pula oleh para sahabat. Upaya demikian terlihat jelas dalam beberapa ketetapan hukum yang dilakukan oleh Umar Ibn al Khattab. Kajian Maqasid Al Syariah ini kemudian mendapat tempat dalam Ushûl fiqh, yang dikembangkan oleh para Ushûli dalam penerapan qiyas, ketika berbicara tentang Masalik Al Illah.

Kajian demikian terlihat dalam beberapa karya Ushûl fiqh, seperti Ar-Risalah oleh Al Syafii, Al-Musthafa karya Al Ghazali, Al-Mu'tamad karya Abu Al Hasan Al Bashri, dan lain-lain. Kajian ini kemudian dikembangkan secara luas dan sistematis oleh Abu Ishaq Al Syathibi (Nasrun Rusli, 1999: 42-43) Maqasid al-Syariah berarti tujuan Allah Swt. dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum Islam agar hamba-hamba-Nya memperoleh kemaslahatan dunia dan akhirat. Adapun menurut istilah syariah, dijelaskan oleh Syatibi dengan perkataannya. "saya maksud dengan maslahah yaitu sesuatu yang kembali pada

tegaknya kehidupan manusia, sempurna hidupnya, tercapai apa yang dikehendaki oleh sifat syahwati dan aklinya secara mutlak. Jadi, tujuan syariat (maqosid syariah) mencakup kemaslahatan dunia dan akhirat. Karenanya beramal shaleh menjadi tuntutan dunia dan kemaslahatannya merupakan buah dari amal, yang hasilnya akan diperoleh di akhirat". Sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an Surah Al-Isra ayat 18;

Barangsiapa menghendaki kehidupan sekarang (duniawi), Maka kami segerakan baginya di dunia itu apa yang kami kehendaki bagi orang yang kami kehendaki dan kami tentukan baginya neraka jahannam; ia akan memasukinya dalam keadaan tercela dan terusir. (QS 17:18)

Kemudian dilanjutkan dengan Surah Al-Isra ayat 19;

Dan barangsiapa yang menghendaki kehidupan akhirat dan berusaha ke arah itu dengan sungguh-sungguh sedang ia adalah mukmin, Maka mereka itu adalah orang-orang yang usahanya dibalasi dengan baik. (QS 17:19)

Ayat ini menunjukkan bahwa untuk memperoleh akhirat harus diperolehnya di dunia dengan tuntutan tasyri'. Oleh karenanya orang yang beramal pantas mendapat balasan dari Allah baik di dunia maupun di akhirat.

Tujuan Syariah sebagaimana disebutkan di atas ialah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia baik di dunia dan di akhirat. Tujuan tersebut hendak dicapai melalui taklif, yang pelaksanaannya tergantung pada pemahaman sumber hukum yang utama, Al-Qur'an dan hadits.

Dalam mewujudkan kemaslahatan di dunia dan akhirat, berdasarkan penelitian Ushûliyyin, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan, yakni agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Seorang mukallaf akan memperoleh kemaslahatan, manakala ia dapat memelihara kelima aspek pokok tersebut, sebaliknya ia akan merasakan adanya mafsadat manakala ia tidak dapat memelihara kelima unsur itu dengan baik (*mashlahah al-dharuriyyah*).

Adapun yang dijadikan tolak ukur untuk menentukan baik dan buruknya (manfaat dan mafsadatnya) sesuatu yang dilakukan dan yang menjadi tujuan pokok pembinaan hukum itu adalah apa yang menjadi

kebutuhan mendasar manusia. Adapun setiap hal yang menjadi perantara terjaganya lima hal ini, dibagi menjadi tiga tingkatan kebutuhan yaitu ***al-dlarruriyyat, al- hajiyyat*** dan ***al- tahsiniyyat***.(Al-Syatibi, II, 1975: 8)

2. Tingkatan Maslahat

Tuntutan kebutuhan bagi manusia bertingkat-tingkat. Secara berurutan, peringkat itu adalah *dharuriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder) dan *tahsiniyyat* (tersier).

a. Kebutuhan dhoruriyat Definisinya adalah tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut juga kebutuhan primer. Apabila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi maka keselamatan ummat manusia akan terancam, baik di dunia maupun di akhirat. Menurut Al Syatibi ada lima hal yang termasuk dalam kategori ini yaitu memelihara agama, jiwa, kehormatan, keturunan dan harta. Untuk memelihara lima hal pokok inilah syariat Islam diturunkan. Dalam setiap ayat hukum apabila diteliti akan ditemukan alasan pembentukannya yang tidak lain adalah untuk memelihara lima hal pokok di atas. Seperti kewajiban ***qishas***:

   "*Dan dalam qishas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu hai orang-orang yang bertakwa*"

   Dari ayat ini dapat diketahui bahwa disyariatkannya *qishas* karena dengan itu ancaman terhadap kehidupan manusia dapat dihilangkan kebutuhan.

b. Kebutuhan al-hajiyat Al Syatibi mendefinisikan sebagai kebutuhan sekunder. Jika kebutuhan ini tidak terpenuhi keselamatan manusia tidak sampai terancam. Namun ia akan mengalami kesulitan. Syariat Islam menghilangkan segala kesulitan tersebut. Adanya hukum rukhshah (keringanan) seperti dijelaskan Abd al-Wahhab Khallaf. Merupakan contoh kepedulian syariat Islam terhadap kebutuhan ini. Contoh pembolehan tidak berpuasa bagi musafir, hukuman diyat (denda) bagi seorang yang membunuh secara tidak sengaja, penangguhan hukuman potong tangan atas seseorang yang mencuri karena terdesak untuk menyelamatkan jiwanya dari kelaparan.

c. Kebutuhan al tahsiniyyat. Definisinya adalah kebutuhan yang tidak mengancam eksistensi salah satu dari lima hal pokok tadi dan tidak pula menimbulkan kesulitan apabila tidak terpenuhi. Tingkat kebutuhan ini berupa kebutuhan pelengkap, seperti dikemukakan Al Syatibi seperti hal yang merupakan kepatutan menurut adat-istiadat menghindari hal yang tidak enak dipandang mata dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntutan norma dan akhlak, dalam berbagai bidang kehidupan seperti ibadah muamalah, dan uqubah. Allah Swt. telah mensyariatkan hal yang berhubungan dengan kebutuhan tahsiniyyat. Contoh anjuran berhias ketika hendak ke masjid, anjuran memperbanyak ibadah sunnah, larangan penyiksaan mayat dalam peperangan/ muslah.

Mengetahui urutan peringkat maslahat di atas menjadi penting artinya, apabila dihubungkan dengan skala prioritas penerapannya, ketika kemaslahatan yang satu berbenturan dengan kemaslahatan yang lain. Dalam hal ini tentu peringkat pertama, *daruriyyat*, harus didahulukan daripada peringkat kedua, *hajiyyat*, dan peringkat ketiga, *tahsiniyyat*. Ketentuan ini menunjukkan, bahwa dibenarkan mengabaikan hal-hal yang termasuk dalam peringkat kedua dan ketiga, manakala kemashlahatan yang masuk peringkat pertama terancam eksistensinya. Misalnya seseorang diwajibkan untuk memenuhi kebutuhan pokok pangan untuk memelihara eksistensi jiwanya. Makanan yang dimaksud harus makanan halal. Manakala pada suatu saat ia tidak mendapatkan makanan yang halal, padahal ia akan mati kalau tidak makan, maka dalam kondisi tersebut ia dibolehkan memakan makanan yang diharamkan, demi menjaga eksistensi jiwanya. Makan, dalam hal ini termasuk menjaga jiwa dalam peringkat daruriyyat; sedangkan makanan yang halal termasuk memelihara jiwa dalam peringkat *hajiyyat*. Jadi, harus didahulukan memelihara jiwa dalam peringkat daruriyyat daripada peringkat hajiyyat.

Begitu pula halnya manakala peringkat *tahsiniyyat* berbenturan dengan peringkat *hajiyyat*, maka peringkat *hajjiyyat* harus didahulukan daripada peringkat *tahsiniyyat*. Misalnya melaksanakan shalat berjamaah termasuk peringkat *hajiyyat,* sedangkan persyaratan adanya imam yang shalih, tidak fasik, termasuk peringkat tahsiniyyat. Jika dalam satu kelompok umat Islam tidak terdapat imam yang memenuhi persyaratan tersebut, maka dibenarkan berimam pada Imam yang fasik, demi menjaga shalat berjamaah yang bersifat hajiyyat. Dalam persoalan

mendirikan shalat, mendirikan shalat adalah dharuriyyat, adapun menghadap kiblat sifatnya hajjiyyat, sedangkan berpakaian menutup tubuh selain aurat sifatnya tahsiniyyat. Oleh karena itu, seorang Muslim ia wajib mendirikan shalat, pada saat ia tidak mengetahui arah kiblat, ia shalat ke arah mana saja yang ia yakini arah kiblat, jika ia tidak terarah kepada kiblat, maka tidaklah merusak shalatnya, begitu pula jika ia berpakaian hanya sebatas tertutup aurat, maka ia tidak merusak shalatnya, tetapi shalatnya kurang sempurna.

Al-Syatibi membagi maslahat dalam tiga hal: Pertama. Mashlahah muktabar, yaitu kemaslahatan yang berhubungan dengan penjagaan pada lima hal sebagaimana diungkap di atas. Usaha pemeliharaan kemashlahatan yang lima ini adalah pemeliharaan yang dhoruri (yang paling utama). Itulah sebabnya diharuskannya berjihad kepada yang kuat fisiknya untuk melawan serangan musuh yang bermaksud menghancurkan agama dan tanah air. Ditetapkannya hukuman *qishas* untuk menjamin keselamatan jiwa, dan lain-lain. *Kedua,* Mashlahat mulgha, yaitu sesuatu yang sepintas lalu terlihat mashlahat, tetapi ada mashlahat yang lebih besar sehingga mashlahat yang kecil itu boleh diabaikan. Sebagai contoh, pada suatu ketika Abdurrahman ibn Hakam, gubernur Andalusia, meminta fatwa kepada Imam al Laitsi tentang kafarat karena telah membatalkan puasa Ramadhan dengan mencampuri istrinya di siang hari. Al laitsi memfatwakan bahwa kafaratnya harus berpuasa dua bulan berturut-turut. Pengambilan keputusan ini diambil dengan argumen bahwa memerdekakan budak atau memberi makan 60 oarang miskin terlalu ringan bagi seorang gubernur, maka dikawatirkan sang gubernur meremehkannya. Kemashlahatan yang lebih besar dalam kasus ini adalah kemashlahatan agama. *Ketiga,* Mashlahat mursalah, yaitu kemashlahatan yang tidak terkait dengan dalil yang memperbolehkan atau melarangnya, contoh untuk mengatasi merajalelanya pemalsuan hak milik atas barang-barang berharga atau pemalsuan istri agar dapat bebas kumpul kebo maka atas pertimbangan mashlahah mursalah boleh diadakan ketentuan kewajiban mencatat dan keharusan mempunyai keterangan yang sah setiap terjadi akad jual beli, nikah, hibah dan lain sebagainya.

3

DALIL-DALIL HUKUM *SYARA'*

A. Pengertian Dalil Hukum *Syara'*

Dalil hukum Islam ialah "*Adillatu al-Syar'iyyah*" disebut juga "*Adillatu al-Ahkam*" atau digunakan juga kata"*Mashadiru al-Tasyri'yyah li al-Ahkam*". Dalam kitab-kitab ushul fiqh sering digunakan kata "*al-Adillah*", namun sebagian penulis kitab-kitab ushul fiqh kentemporer menggunakan kata "*al-Mashadir*". Kata "*al-Adillah*" mereka persamakan maknanya dengan "*al-Mashadir*".[1] Apabila diperhatikan arti kata, *al-Adillah* dan *al-Mashadir* itu secara etimologis akan terlihat, bahwa kedua kata itu tidaklah sinonim,. Kata "*mashadir*" yaitu " sumber" dalam bahasa Arab disebut dengan *mashdar*, kata jamaknya ialah *mashadir*, yaitu mengandung arti permulaan sesuatu, atau tempat munculnya sesuatu.[2] Dalam istilah ushul fiqh disebut dengan *Mashadir al-Ahkam* (sumber-sumber hukum). Kata sumber hanya digunakan untuk Al-Qur'an dan Al-Sunnah, karena keduanya dapat ditimba hukum Islam, tetapi tidak mungkin kata itu digunakan untuk dalil hukum yang lain seperti, Istihsan, maslahat mursalah dan lainnya.

[1] Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fi Ma La Nashkh Fih* (Kuwait: Dar al-Qolam, 1992)

[2] Luis ma'luf, Munjid, *Maktabah al-Syarqiyyah*, Daru al-Masyriq, (Beirut, 1986), hlm. 418

Istilah *mashadir al-ahkam* baru timbul pada akhir abad ke 14 Hijriah. setelah munculnya beberapa hasil karya yang diberi judul antara lain; *Mashadir al-tasyri' al-Islamiy* oleh Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadir al-ahkam al-Islamiyyah* oleh Zakaria al-Birri.

Pengertian secara etimologi, kata *adillah* berasal dari kata *dalil,* dalam bahasa Arab mengandung beberapa arti yaitu; Penunjuk, tanda, menunjuk kepada sesuatu baik yang material maupun yang bukan material.[3]. Dalam Al-Qur'an kata dalil terdapat delapan kali, antara lain pada Surah Al-Furqan ayat 45

...bagaimana Dia memanjangkan (dan memendekkan) bayang-bayang; dan kalau dia menghendaki niscaya Dia menjadikan tetap bayang-bayang itu, kemudian Kami jadikan matahari sebagai petunjuk atas bayang-bayang itu,

Sedangkan menurut terminologi, Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan:

[4]

Sesuatu yang dapat menyampaikan (diperoleh) dengan pandangan yang benar dan tepat kepada hukum hukum Islam yang amali, secara muthlaq, baik dengan jalan pasti (Qath'i) maupun dengan jalan dugaan (zhanny)

Al-Amidi mengatakan, dalil yaitu sesuatu yang dapat mengantarkan orang kepada pengetahuan yang pasti menyangkut objek informasi.[5] Ulama ushul fiqh masa akhir, Wahbah al-Zuhaili mengatakan, bahwa dalil yaitu sesuatu yang dijadikan landasan berpikir yang benar dalam memperoleh hukum *hukum Islam* yang bersifat praktis.[6] Jadi, dalil dijadikan landasan dalam menetapkan suatu ketetapan hukum yang diterapkan secara praktis oleh seorang ahli hukum. Ketetapan itu bisa bersifat pasti atau tidak pasti.

Kata dalil disamping dapat digunakan untuk Al-Qur'an dan al-Sunnah, juga berlaku untuk al-Ijma', al-Qiyas, al-Istihsan, al-Maslahat

[3]al-Ishfahani, *Mu'jam Mufradat al-Fazh Al-Qur'an*, 1392 H. h. 173. Lihat Ahmad Wirson Munawwir, *kamus al-Munawwir*, 1984; 450-451)

[4]Abd al-Wahhab khallaf, *Ushul Fiqh*,. Kuwait, Dar al-Qalam, 1402, hlm. 20.

[5]al-Amidi, *al-Ihkam fi ushul al-ahkam*, I, Qahirah, Muwassasah al-Halabi was-Syirkah lin-Nashyar wat-Tauzy', 1406, hlm. 417.

[6]al-Zuhaili, I, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut, Dar al-Fikr, 1406, hlm. 417

Mursalah, Sadd al-Dzari'ah, al-Istishhab. Karena semuanya menuntun kepada penemuan hukum Islam. Sebab pembahasan pada dalil hukum akan menjangkau pula kepada *ra'yu*, sehingga kata yang paling tepat digunakan adalah *al-ad'illatu al-ahkam*.

Istilah sumber hukum, Abd al-Wahhab Khallaf cenderung meng-identikkan dengan dalil hukum, sehingga muncullah istilah *mashadir al-ahkam, adillatu al-ahkam, ushul al-ahkam*. Istilah itu sering dipergunakan oleh *ushuliyyin*.[7]

Namun Zaki al-Din mengatakan, bahwa *mashadir al-ahkam* atau *adillatu al-ahkam* ada yang bersifat *mustaqil* (yang bebas seperti Al-Qur'an, Al-Sunnah), tetapi ada yang *la yakun mustaqillan* (tidak bebas, terikat dengan sumber atau dalil lain seperti Qiyas).[8]

Apabila diperhatikan arti kebahasaan dari kata *mashadir* dan dalil di atas, maka *mashadir* merupakan "sumber sesuatu", jika *mashadir* ditempatkan dalam lapangan hukum, maka yang menjadi sumber tempat munculnya hukum, dalam pengertian ini berarti yang menjadi *mashadir al-ahkam* hanya Al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh karena itu, Ali Hasaballah menyebutkan bahwa Al-Qur'an sebagai *ashl ushu al-syar'yyah* (dasar dari dasar syariat)[9] Al-Sunnah dikatakan sebagai *mashadir*, karena ia sebagai pelengkap bagi Al-Qur'an dalam menjelaskan hukum-hukum Islam. Bahkan Imam Syafi'i tidak memisahkan antara Al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber hukum yang ia sebut dengan *nash*.[10]. Dengan demikian, dalil hukum tidaklah dapat dikatakan sumber hukum apabila memerlukan dalil lain untuk dijadikan sebagai hujjah, karena yang dikatakan *mashadir* adalah sifatnya mandiri.

B. Prinsip-prinsip Dalil Hukum *Syara'*

Al-Syatibi mengemukakan prinsip-prinsip suatu dalil hukum Islam sebagai berikut.

1. Dalil hukum tidak bertentangan dengan tuntutan akal, prinsip ini didasarkan kepada:

[7]Abd Wahhab Khallaf, *Op.cit*; hlm. 109.
[8]Zaki al-Din,*Ushul Fiqh al-Islami, Mesir*, Dar al-Ta'lif,1965, hlm. 29-30.
[9]Ali Hasaballah*, Ushul at-Tasyri' al- Islamy*, Mesir, Darul Ma'arif. 1971; hlm. 16.
[10]al-Syafi'i, *Al-Risalah*. Beirut, Dar al-Fikr. t.th. hlm. 287-300

a. Apabila ia menyalahi akal bukanlah ia dalil *hukum Islam* untuk hamba yang berakal.
b. Apabila menyalahi akal berarti membebani manusia dengan sesuatu yang ia tidak mampu.
c. Sumber taklif adalah akal
d. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalil hukum Islam berlaku menurut akal.

2. Tujuan pembentukan dalil hukum Islam adalah menempatkan perbuatan manusia mukallaf dalam perhitungannya.
3. Setiap dalil hukum Islam bersifat *kully* (umum), seandainya ia *juz-i* tersebab oleh hal-hal mendatang dan tidak menuntut asal penetapannya.
4. Dalil hukum Islam terbagi kepada *qath'i* dan *zhanny*.
5. Dalil hukum Islam terdiri dari dalil *naqli* dan dalil *aqli*.[11]

Kemudian al-Amidi mengatakan, dalil-dalil itu adalah

1. Dalil hukum Islam yang disampaikan oleh Rasulullah Muhammad Saw. dalam bentuk yang terbaca yaitu Al-Qur'an.
2. Dalil hukum Islam yang disampaikan oleh Rasulullah Muhammad Saw. dalam bentuk yang tidak terbaca, yaitu Al-Sunnah.
3. Dalil hukum Islam yang tidak dibawa oleh Rasulullah Muhammad Saw. dalam arti bukan nas, yaitu:
   a. Terpelihara dari kesalahan, yaitu Al-Ijma'
   b. Tidak terpelihara dari kesalahan akan tetapi dihubungkan kepada nas, yaitu Qiyas.
   c. Tidak terpelihara dari kesalahan dan tidak pula dihubungkan dengan nash yaitu *istidlal*.[12]

Apabila pemahaman tentang sumber hukum dan dalil hukum sebagaimana di atas, maka yang menjadi sumber hukum hanya Al-Qur'an dan al-Sunnah, yang sekaligus dikatakan sebagai dalil hukum. Sedangkan al-Ijma', al-Qiyas, al-Istihsan, Istishhab, Urf dan lain-lainnya hanya berfungsi sebagai dalil hukum. Karena itu, dalil hukum tidak dibenarkan bertentangan dengan sumber hukum. Para ulama ushul fiqh

[11]al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syar'iyah*, Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1975. hlm. 15-16

[12]al-Amidi, *Op.Cit.*, hlm. 145-146

biasa menyebutnya dalil hukum itu dengan *thuruq al-Istinbath al-ahkam* (metode penetapan/penggalian hukum).

Dalil-dalil hukum Islam itu dapat dikelompokkan kepada dua kelompok. *Pertama*, dalil yang bersumber dari *naql* (wahyu), yaitu Al-Qur'an dan al-Sunnah, yang disebut dengan *nas*. Kedua, dalil yang bersumber dari akal, yaitu dalil-dalil ijtihad, seperti al-Ijma', al-Qiyas, al-Istihsan, Istishhab, Mashlahah Mursalah dan lain-lain. *Kedua*, kelompok dalil-dalil ini adalah saling berkaitan dan saling menunjang. Artinya dalil *naql* tidak dapat diinterpretasikan secara langsung dengan akal/pemikiran, sehingga dari dalil itu dapat diperoleh suatu simpulan hukum. Sebaliknya suatu hukum yang didasarkan kepada akal, tidak dapat dibenarkan dan tidak diakui kesahehannya, kecuali ditunjang oleh dalil nash yang benar dan diakui kebenarannya.[13]

Periode ulama mazhab. Setelah berlalu periode *tabi'in*, maka muncul era gerakan pemikiran hukum dengan ditandai lahirnya berbagai mazhab hukum yang masing-masing mempunyai corak dan karakteristik tersendiri dalam sistem pemikiran hukum mereka. Kelahiran berbagai mazhab hukum dengan corak dan karakteristik tersendiri ini tidak jarang menimbulkan perbedaan pendapat yang kontroversial di kalangan mereka, karena beragamnya teori dan sistem yang muncul dalam pemikiran hukum.

Akibat perbedaan ini, baik langsung maupun tidak langsung, akan membawa pengaruh kepada produk dan nilai hukum yang dihasilkan. Pada periode ini kegiatan pemikiran hukum sudah dilandasi oleh berbagai teori atau kaidah-kaidah tersendiri serta di samping itu ulama mazhab telah merumuskan konsep dalam upaya memahami hukum Islam dari Al-Qur'an dan al-Sunnah, bahkan menyangkut persoalan-persoalan baru yang tidak disebutkan oleh kedua sumber ini juga diantisipasi dengan memformulasi-kan kaidah-kaidah untuk menjawabnya. Para ulama di setiap mazhab berupaya mensistematisasikan kegiatan dan pola *istinbath* hukum (penggalian dan penetapan hukum) sebagai hasil internalisasi yang mereka serap dari pemikiran yang berkembang sebelumnya dan kegiatan ini pada akhirnya melahirkan sistem pemikiran hukum yang disebut: yang dalamnya tercakup juga konsep atau teori ke 'illat-an hukum (*ta'lil al-ahkam*).

[13]Hasballah, *Op.Cit.*, hlm. 13.

4

DALIL-DALIL HUKUM *SYARA'* APLIKASI PADA EKONOMI DAN KEUANGAN SYARIAH

A. Kedudukan Dalil-dalil Hukum *Syara'*

Terhadap dalil-dalil hukum *syara'*, para mujtahid ada yang menyepakatinya seperti Al-Qur'an, al-Sunnah, al-Ijma' dan al-Qiyas sebagai dalil hukum. Tetapi mereka berbeda dalam mendudukkan dan menggunakannya dalam ber-*istinbath*. Begitu pula terhadap dalil-dalil yang masih diperselisihkan kedudukan dan kegunaannya, seperti Istihsan, Istishhab, Mashlahat Mursalah dan lain-lainnya. Secara rinci dipaparkan pada bagian di bawah ini.

B. Al-Qur'an Sebagai Dalil Hukum *Syara'*

1. Pengertian Al-Qur'an

Al-Qur'an berasal dari bahasa Arab yang secara bahasa adalah *masdar* dari kata "قرأ" dengan arti bacaan berbicara tentang apa yang tertulis padanya, atau melihat dan menelaahnya.[1] Dalam pengertian ini kata "قرأن" berarti "مقروء" yaitu *isim maf'ul* dari kata "قرأ". Hal ini sesuai dengan firman Allah pada Surah Al-Qiyamah ayat 17-18.

[1] Luis Ma'luf, *Op.Cit.*, hlm. 616-617

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ.

Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu.

Pengertian Al-Qur’an secara terminologi, menurut Abd al-Wahhab Khallaf yaitu:[2]

القرآن هو كلام الله الذي نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله محمد ابن عبد
الله بألفاظه العربية ومعانيه الحقة, ليكون حجة للرسول على أنه رسول الله, ودستورا
للناس يهتدون بالهدى, وقربة يتعبدون بتلاوته, وهو المدون بين دفتي المصحف,
المبدوء بسورة الفاتحة, المختوم بسورة الناس, المنقول إلينا بالتواتر كتابة ومشافهة
جيلا عن جيل محفوظا من أي تغيير أو تبديل مصداق قول الله سبحانه فيه " إنا
نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون

Al-Qur’an yaitu kalam Allah yang diturunkan oleh-Nya dengan perantaraan Malaikat Jibril ke dalam hati Rasulullah Muhammad ibnu Abdillah dengan kata-kata (lafaz) bahasa Arab dan dengan makna yang benar, agar menjadi hujjah (alasan) Rasulullah Saw. dalam pengakuannya sebagai Rasulullah, juga sebagai undang-undang yang dijadikan pedoman umat manusia dan amal ibadah apabila membacanya. Ia dikodifikasikan di antara dua lembar mushhaf yang dimulai dari Surah Al-Fatihah dan ditutup dengan Surah An-Nash, yang telah sampai kepada kita secara Mutawatir, baik dalam bentuk tulisan maupun lisan, dari generasi ke generasi lain, dengan tetap terpelihara dari perubahan dan penggantian, karena firman Allah “Sesungguhnya Kami yang menurunkan Al-Qur’an itu dan Kami pula yang memeliharanya”.[3]

Muhammad Khudary Bek memberikan definisi Al-Qur’an, yaitu lafaz Arab yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad Saw. untuk direnungkan dan diingat yang diriwayatkan secara Mutawatir, ia dimulai dari Surah Al-Fatihah dan diakhiri dengan Surah Al-Nash.[4]

[2]Abd Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, *Op.Cit*., hlm. 23.
[3]*Ibid*., hlm. 23
[4]Khudary Bek, *Ushul Fiqh*, Raja Murah, Pekalongan, 1982, hlm. 8

Al-Syaukani memberikan definisi Al-Qur’an, yaitu:

هُوَ كَلاَ مِ اللهِ اْلمنْزِلُ على رَسُوْلِ الله لْلكُتُوْبِ فِى المصَاحَفِ المنْقُوْل اِلَيْنَا نَقْلاً مُتَوَاتِرًا

Yaitu kalam Allah yang diturunkan kepada Rasulullah tertulis dalam mushhaf dinukilkan secara Mutawatir.

Dengan memerhatikan unsur-unsur definisi yang dikemukakan di atas dapat ditarik suatu rumusan arti, Al-Qur’an yaitu Lafaz yang berbahasa Arab yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad Saw. yang dinukilkan secara Mutawatir, dan apabila membacanya adalah ibadah. Pengertian ini mengandung beberapa unsur, yaitu

Pertama, bahwa Al-Qur’an itu berbentuk lafaz yang mengandung arti bahwa apa yang disampaikan Allah melalui Jibril kepada Rasulullah Muhammad Saw. dalam bentuk makna dan dilafazkan oleh Rasul dengan ibaratnya sendiri tidaklah disebut Al-Qur’an. Seperti Sunnah Qudsi atau Sunnah Qawli lainnya.

Kedua, bahwa Al-Qur’an adalah berbahasa Arab, yang mengandung arti bahwa Al-Qur’an yang dialih bahasakan kepada bahasa yang lain, maka bukanlah Al-Qur’an, karenanya shalat yang dilakukan dengan membaca Al-Fatihah selain bahasa Arab seperti terjemahnya tidaklah sah.

Ketiga, bahwa Al-Qur’an adalah diturunkan kepada Rasulullah Muhammad Saw. oleh karena wahyu Allah yang diturunkan sebelum Rasul Muhammad Saw. bukanlah Al-Qur’an, Tetapi kisah dalam Al-Qur’an tentang kehidupan orang-orang masa terdahulu adalah Al-Qur’an.

Keempat, bahwa Al-Qur’an itu dinukilkan secara Mutawatir mengandung arti bahwa ayat-ayat yang dinukilkan tidak secara Mutawatir bukanlah Al-Qur’an, seperti ayat-ayat syazzah.

Kelima, bahwa Al-Qur’an itu apabila dibaca adalah menjadi ibadah, artinya membaca Al-Qur’an meskipun tidak faham terhadap maknanya tetap menjadi ibadah, yaitu diberi pahala.

Keenam, bahwa Al-Qur’an kata-katanya tertulis dalam mushaf mengandung arti bahwa apa-apa yang tidak tertulis dalam mushhaf meskipun wahyu yang diturunkan kepada Rasul, seperti ayat-ayat yang di-*nashakh* tilawahnya tidak lagi dinamai Al-Qur’an.

2. Turunnya Al-Qur'an

Al-Qur'an pertama kali diturunkan kepada Rasulullah Muhammad Saw. pada tanggal 17 Ramadhan tahun ke 40 dari kelahiran Nabi. Tentang turunnya dalam bulan Ramadhan dijelaskan sendiri oleh Al-Qur'an pada Surah Al-Baqarah ayat 185. Sedangkan tanggal 17 beralasan dengan Al-Qur'an pada Surah Al-Anfal ayat 41 yang disebutkan hari "furqan", yaitu hari bertemunya dua pasukan dalam perang Badr. Ahli sejarah menetapkan bahwa perang Badr berlaku pada tanggal 17 Ramadhan, meskipun tidak dalam tahun yang sama.

Al-Qur'an turun dimulai dengan Surah Al-'Alaq ayat 1 sampai dengan 5, dan ditutup dengan Surah Al-Maidah ayat 3. secara berangsur-angsur selama 22 tahun 2 bulan 22 hari.

Adapun hikmah Al-Qur'an diturunkan berangsur-angsur sedikit demi sedikit, dijelaskan sendiri oleh Allah dalam Al-Qur'an pada Surah Al-Furqan ayat 32:

Berkatalah orang-orang yang kafir: "Mengapa Al-Qur'an itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?"; demikianlah supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacanya secara tartil (teratur dan benar).

Yaitu ada dua hikmah terdapat penjelasan Al-Qur'an tersebut, yaitu *Pertama*, تثبت الفؤاد yang artinya kemantapan hati nabi dan pengikut-pengikutnya dalam hal yang menyangkut makna Al-Qur'an dan hukum-hukumnya. Hal ini berarti bahwa selama waktu yang panjang periode turunnya Al-Qur'an Rasul selalu merasa berhubungan rapat dengan Allah. Dari segi pelaksanaan hukum kemantapannya terlihat bahwa suatu ayat hukum diturunkan Allah untuk pedoman dalam menyelesaikan suatu kasus. Sesudah petunjuk itu dapat dimengerti oleh umat secara baik dan diamalkan secara sempurna, baru kemudian diturunkan ayat hukum berikutnya. Dengan demikian, setiap ayat hukum yang diturunkan dapat diterima oleh umat dengan hati yang tenang dan dilaksanakan dengan perasaan yang mantap.

Kedua, ترتيل yang berarti bacaan yang baik atau kemampuan membaca yang sempurna. Al-Qur'an diturunkan kepada umat yang pada umumnya tidak berkemampuan untuk menulis dan membaca, mereka

lebih mengandalkan hafalan. Penghafalan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an hanya mungkin dicapai apabila ayat-ayat itu turun secara berangsur sedikit demi sedikit sekadar kemampuan orang yang menghafalnya. Hikmah ini terasa sekali dalam pemeliharaan keseluruhan lafaz Al-Qur'an sampai penukilannya dapat berlaku secara Mutawatir dan kemurniannya dapat dijaga dan terpelihara.

Al-Qur'an diturunkan dalam dua periode: *Pertama* periode sebelum hijrah dalam jangka waktu 13 tahun. Ayat-ayat yang diturunkan pada periode ini disebut ayat-ayat Makiyah. Pokok dari risalah Nabi dalam periode ini adalah pembinaan akhlak dan akidah, Karena itu ayat-ayat yang turun pada periode ini banyak berbicara tentang akhlak dan akidah, ayat-ayatnya pendek-pendek supaya mudah mengingatnya bagi umat yang baru Islam. Karena kebanyakan umat pada waktu itu belum berakidah Islam.

Kedua, periode setelah Rasul hijrah dalam jangka waktu 10 tahun. Ayat-ayat yang diturunkan dalam periode ini disebut ayat Madaniyah. Karena pokok bagi risalah Nabi pada periode ini adalah pembinaan masyarakat Islam. Maka kebanyakan ayat yang turun pada periode ini berbentuk aturan atau ayat hukum.

Adapun tujuan diturunkannya Al-Qur'an, ada dua tujuan utama:

a. Sebagai hujah bagi kerasulan, atau sebagai mukjizat Nabi Muhammad Saw. Sebagai bukti bahwa Al-Qur'an itu sebagai hujah atas manusia yang hukum-hukumnya merupakan aturan-aturan yang harus (wajib) bagi manusia untuk mengikutinya, ialah karena Al-Qur'an itu datang dari Allah yang disampaikan kepada manusia dengan jalan pasti yang tidak diragukan kesahan dan kebenarannya. Sedang bukti Al-Qur'an itu datang dari Allah yaitu membuat orang tidak mampu membuat atau mendatangkan sepertinya. Membuat orang itu tidak mampu baru terjadi, menurut Abd al-Wahhab Khallaf, apabila tiga hal berikut ini terdapat pada sesuatu, yaitu; adanya tantangan, adanya motivasi dan dorongan kepada penantang untuk melakukan tantangan, dan tidak adanya halangan yang mencegah adanya tantangan.[5] Banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang mengajak manusia untuk bertanding dengannya, seperti pada Surah Al-Baqarah ayat 23,

---

[5]Abd Wahhab Khallaf, *Op.Cit.*, hlm. 25.

وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين.

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al-Qur'an yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al-Qur'an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.

Begitu pula Surah Hud ayat 13 dan pada Surah Al-Isra ayat 88. Para ulama memandang kemukjizatan Al-Qur'an dari dua aspek: *Pertama*, aspek bahasa, yaitu terletak pada fashahah dan balaghiahnya, susunan dan gaya bahasanya yang tidak dapat tertandingi oleh siapa pun, meskipun bangsa Arab adalah terknal dengan kemampuan berbahasa yang sangat tinggi, di samping memiliki pula kesempatan dan kemampuan untuk itu. Tetapi tarikh telah membuktikan, bahwa tidak ada seorang pun yang mampu membuat apa pun terhadap Al-Qur'an yang dihadapka kepada mereka.

Kedua, aspek tentang berita-berita Al-Qur'an mengenai hal-hal yang akan datang terjadinya, atau janji-janji Allah mengenai masa depan dan telah terbukti benar-benar terjadi masa itu. Hal ini merupakan nubuwwah yang hanya dimungkinkan oleh adanya pengetahuan tentang alam ghaib berdasarkan pemberian wahyu dari Allah. Salah satu nubuwwah yang paling terkenal ialah mengenai kekalahan bangsa Romawi dari bangsa Persia yang menurut perhitungan tidak akan dapat bangun kembali dalam waktu singkat. Tetapi Al-Qur'an menyatakan, dalam jangka pendek bangsa Romawi akan mengalahkan kembali bangsa Persia tersebut. Nubuwwah ini telah dibuktikan pada hal Rasul masih hidup, yaitu ketika musuh-musuh ummat Islam masih bisa menyaksikannya. Firman Allah pada Surah Al-Rum ayat 1 sampai dengan 4:

غلبت الروم فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون.

Telah dikalahkan bangsa Romawi di negeri yang terdekat dan mereka sesudah dikalahkan itu akan menang dalam beberapa tahun lagi. Bagi Allah-lah urusan sebelum dan sesudah (mereka menang). Dan di hari (kemenangan bangsa Rumawi) itu bergembiralah orang-orang yang beriman.

Nubuwwah yang lain tentang kebenaran janji-janji Al-Qur'an ialah ketika Nabi Muhammad terusir dari kota Mekah, tetapi Allah janjikan bahwa Rasul Saw. bersama Sahabatnya akan kembali ke Mekah dan menguasai masjid al-Haram. Seperti digambarkan pada Surah Al-Fath ayat 27:

Sesungguhnya Allah akan membuktikan kepada Rasul-Nya, tentang kebenaran mimpinya dengan sebenarnya (yaitu) bahwa sesungguhnya kamu pasti akan memasuki Masjidil Haram, insya Allah dalam keadaan aman...

Al-Qur'an banyak pula bercerita tentang dalam berbagai surah dan ayat tentang para rasul masa terdahulu, kitab-kitab Allah yang diwahyukan sebelum Al-Qur'an, dan juga kasus-kasus sejarah besar masa lalu. Semuanya disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw. yang secara umum diketahui bahwa dia adalah seorang yang tidak pandai baca tulis. Ini juga merupakan kemukjizatan Al-Qur'an. Hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an lebih dari 6.000 ayat yang diturunkan dalam waktu 22 tahun 2 bulan 22 hari mengenai berbagai persoalan hidup, ternyata bebas dari kontradiksi antara ayat yang satu dengan ayat lainnya. Juga memberikan dasar-dasar bagi berbagai macam ilmu pengetahuan yang belum dapat dipahami pada masa turunnya Al-Qur'an, dan pembuktiannya baru berlangsung lewat penemuan ilmiah beberapa abad kemudian, semuanya memperkuat pembuktian Al-Qur'an adalah sebagai wahyu dari Allah dan mukjizat Rasulullah Muhammad Saw. Rasulullah Saw. adalah rasul terakhir dan ajarannya yang dibawa berlaku untuk seluruh umat manusia dan sepanjang masa, karenanya mukjizatnya pun haruslah berlaku sepanjang masa dan dapat diterima, disaksikan oleh seluruh umat manusia dari masa ke masa, sesuai dengan tingkat perkembangan intelektual manusia itu. Dilihat dari aspek ini, maka Al-Qur'an adalah mukjizat yang mampu memenuhi tuntutan tersebut. Dan Al-Qur'an tetap terjaga dan terpelihara sepanjang masa dari perubahan (Surah Al-Hijr ayat 9)

b. Sebagai sumber hidayah bagi kepentingan umat, yakni sebagai sumber hidayah atau petunjuk yang akan membimbing umat untuk mencapai kehidupan yang baik di dunia dan akhirat. Bentuk hidayah dalam kehidupan umat berupa aturan, yakni aturan

hubungan manusia dengan Allah, maupun dalam hubungannya dengan sesama manusia dan alam semesta, yang akan menjamin kemaslahatan kehidupan umat baik di dunia maupun untuk akhirat.

3. Ayat-ayat Ahkam

Al-Qur'an diturunkan sebagai sumber petunjuk dalam kehidupan manusia untuk mencapai kehidupan yang baik di dunia maupun akhirat. Dengan demikian, hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an mencakup segala aspek kehidupan manusia baik jasmani maupun rohani.

Sesuai dengan kebijakan Allah, hukum-hukum tersebut tidak ditetapkan sekaligus, melainkan berangsur-angsur menurut situasi tertentu dan kondisi yang memerlukannya. Namun demikian, tidaklah semua ayat-ayat yang terkandung dalam Al-Qur'an menjadi sumber hukum. Hanya ayat-ayat yang dapat ditarik suatu kesimpulan hukum yang dijadikan sebagai sumber hukum. Ayat-ayat seperti itu yang dinamai dengan ayat-ayat ahkam.

Menurut Abd al-Wahhab Khallaf hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an ada tiga macam; Pertama, hukum-hukum yang berkaitan dengan keyakinan dan keimanan (Doktren Tauhid), Kedua, hukum-hukum yang berkaitan dengan hal-hal yang harus dijadikan perhiasan dan oleh setiap mukallaf berupa hal-hal keutamaan dan menghindarkan diri dari hal kehinaan (Doktren Akhlak). Ketiga, hukum-hukum yang berkaitan dengan amaliah yang bersangkut paut dengan hal ihwal mukallaf. (Doktren Syariah).[6]

Hukum-hukum amaliah dibagi dua, yaitu hukum-hukum ibadah dan hukum-hukum muamalah. Hukum-hukum ibadah dalam arti khusus, yaitu ketentuan-ketentuan yang mengatur hubungan lahiriyah antara manusia dengan Allah, seperti shalat, puasa dan ibadah pokok lainnya. Dan hukum-hukum muamalah dalam arti luas yaitu ketentuan-ketentuan yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya dan alam sekitarnya. Hukum-hukum muamalah hanya sekitar 228 ayat, dengan perincian berikut.

a. *Al-Ahkamu Al-Akhwalu al-Syakhshiyyah*, yaitu hukum-hukum yang berpautan tentang manusia, sejak adanya, kemudian hubungan dalam rumah tangga (perkawinan, perceraian, dan warisan) sekitar 70 ayat.

---

[6]Ad Wahhab Khallaf, Ushul Fiqh, *Op.Cit*., hlm. 32-34

b. *Al-Ahkamu al-Madaniyyah*, yaitu hukum muamalah (perdata) secara khusus, seperti jual beli, sewa menyewa, gadai dan lain-lain, sekitar 70 ayat.
c. *Al-Ahkamu al-Janaiyyah*, yaitu hukum pidana, sekitar 30 ayat.
d. *Al-Ahkamu al-Murafaat*, yaitu hukum acara, sekitar 13 ayat.
e. *Al-Ahkamu al-Dusturiyyah*, yaitu hukum perundang-undangan, hukum yang berhubungan dengan hukum dan pokok-pokoknya, seperti membatasi hubungan antara hakim dengan terdakwa, sekitar 10 ayat
f. *Al-Ahkamual-Dauliyyah*, yaitu hukum ketatanegaraan, sekitar 25 ayat.
g. *Al-Ahkamu al-Iqtishadiyyah wa al-Maliyyah*, yaitu hukum tentang ekonomi dan keuangan, seperti hak orang miskin dan orang kaya, sumber air, perbankan, sekitar 10 ayat.[7]

Al-Qur'an jarang sekali diturunkan tanpa sebab, terlebih lagi ayat yang berkenaan dengan hukum. Sebab-sebab itu mungkin merupakan tanggapan terhadap suatu kasus yang terjadi, atau karena pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada Rasul yang dijawab dengan peranaraan wahyu, atau karena sebab lain. Sebab-sebab itu dinamai *asbabu al-Nuzul* ayat.

Pengetahuan tentang sebab-sebab *nuzul* itu sangat penting, karena ia dapat membantu memahami maksud sesungguhnya dari suatu ayat secara benar, terlebih lagi ayat yang berkenaan dengan masalah hukum. Juga memahami situasi terlebih pada masa Nabi Saw. masih hidup dan kehidupannya serta perkembangan masyarakat di masa awal agama Islam.

Ketidaktahuan terhadap sebab-sebab turunnya suatu ayat, dapat menyebabkan kesalahan dalam memahami dan menafsirkannya. Disamping itu penting pula untuk mengetahui keadaan sosial bangsa Arab dalam konteks turunnya suatu ayat. Apabila hal ini tidak diperhatikan maka dapat menimbulkan keraguan dan kesamaran dalam memahami Al-Qur'an. Ayat-ayat hukum sedikit sekali dijelaskan secara detail, kebanyakan diterangkan secara global, hanya meliputi dasar-dasar yang bersifat umum. Bahkan banyak masalah yang tidak dijelaskan sama

[7] *Ibid*., hlm. 33

sekali. Dalam hal ini diperlukan Al-Sunnah untuk mencari penjelasan lebih jauh. Tetapi dalam hal sama sekali tidak disinggung oleh *nash*, di sini memberikan kesempatan kepada para ulama dengan seluas-luasnya untuk melakukan ijtihad, asal tidak bertentangan dengan *nash*.

Dalam hal pembinaan, maka hukum Islam (ayat-ayat ahkam) dibina atas dasar:

a. *Al-'Adamu al-Haraj* (العدم الحرج), yaitu tidak menyempitkan. Keterangan tentang hal ini banyak didapati dalam Al-Qur'an, seperti pada Surah Al-Baqarah ayat 286:

   Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.

   Juga pada Surah Al-Hajj ayat 78:

   Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.

b. *Al-Taqlilu al-Taklif* (التقليل التكليف) yaitu tidak memperbanyak jenis beban hukum. Berdasarkan hal ini, maka segala sesuatu yang ditentukan di dalam Al-Qur'an semua manusia mampu melaksanakannya.

   Untuk tidak memperbanyak jenis dan beban hukum, para Sahabat tidak diizinkan bertanya kepada Rasul, dengan pertanyaan yang menyebabkan timbul hukum yang berat. Al-Qur'an Surah Al-Maidah ayat 101 menegaskan:

   Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu niscaya menyusahkan kamu...

c. *Al-Tadriju fi al Tasyri'* (التدريج في التشريع) yaitu mewujukan hukum secara berangsur-angsur sesuai dengan kondisi dan tuntutan yang menghendaki. Suatu aturan hukum yang ditetapkan tepat pada waktunya, akan memberikan pengaruh lebih kuat. Hukum yang diturunkan secara berangsur-angsur dapat dilihat dalam contoh

diharamkannya minuman khamar dan judi. Pertama kali khamar dan judi belum ada ketentuan hukumnya, baru mengemukakan manfaat dan mudharatnya, yaitu adanya kesan melarang. Kemudian dilarang mendirikan shalat ketika sedang mabuk. Pada akhirnya barulah Al-Qur’an menegaskan larangan dalam bentuk yang tegas. Firman Allah dalam Surah Al-Maidah ayat 90:

يأيها الذين أمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman (khamar), berjudi, berkorban (untuk) berhala mengundi nashib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaithan, maka jauhilah perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

4. Penjelasan Al-Qur’an Terhadap Hukum

Ayat-ayat Al-Qur’an dilihat dari segi kejelasan artinya, maka ada yang jelas artinya disebut muhkam, tetapi ada yang artinya tidak jelas maka ayat ini adalah mutasyabihat. Kedua macam bentuk ayat itu dijelaskan sendiri oleh Al-Qur’an pada Surah Ali Imran ayat 7.

Ayat muhkam ialah ayat yang lafaznya jelas maknanya, tersingkap secara jelas dalalahnya, kejelasan maknanya itu sehingga terhindar dari keraguan arti dan menghilangkan kemungkinan salah pemahaman. Sedangkan ayat mutasyabihat ialah ayat yang lafaz tidak jelas maknanya sehingga tidak jelas dalalahnya, dan untuk memahami makna dan dalalahnya diperlukan pemahaman dan pemikiran yang mendalam (ijtihad). Misalnya ayat yang lafaznya memiliki banyak arti, terkadang arti dalam satu lafaz berlawanan. Dari segi penjelasannya terhadap hukum, maka ada beberapa cara; *Pertama*, secara terperinci dengan arti bahwa Al-Qur’an memberikan penjelasan secara sempurna, sehingga hukum itu dapat dilaksanakan menurut apa adanya, walaupun tidak dijelaskan lagi oleh Rasul dengan Al-Sunnah. Misalnya ayat tentang kewarisan.

Kedua, penjelasan Al-Qur’an terhadap hukum secara garis besar dan masih memerlukan penjelasan oleh Rasul dengan Sunnahnya untuk melaksanakannya. Penjelasan Rasul ada yang berbentuk pasti, sehingga tidak memberikan kemungkinan pemahaman lain, tetapi ada

pula yang dijelaskan dalam bentuk yang masih memerlukan perincian dan memberikan kemungkinan pemahaman.

Ketiga, memberikan penjelasan terhadap apa yang secara lahir disebutkan di dalamnya dalam bentuk penjelasan secara ibarah, tetapi memberikan pengertian pula secara isyarah kepada maksud lain.

Ayat-ayat muhkam dengan penjelasan yang sempurna, maka penunjukkannya (dalalah) terhadap hukum secara pasti (*qath'i al dalalah*). Maka tidak mungkin dipahamkan dari padanya maksud lain dan tidak mungkin pula ditanggapi dengan tanggapan yang berbeda-beda. Hukum yang diperoleh dari ayat muhkam adalah berlaku sepanjang masa.

Ayat-ayat hukum yang disampaikan secara mutasyabihah dalam bentuk penjelasan yang bersifat ijmali dan ayat-ayat yang mengandung isyarah, penunjukkan terhadap hukum bersifat *zhanny* (*zhanny al dalalah*), dengan arti tidak meyakinkan. Karena itu, dapat dipahami dalam beberapa pemahaman. Perbedaan pemahaman akan mengakibatkan versi hukum yang berbeda.

Penjelasan yang bersifat *zhanny* pada umumnya dalam bidang muamalah dalam arti luas, yaitu yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya dalam hidup bermasyarakat, dan alam sekitarnya.

Dalam menjelaskan hukum *Islam*, Al-Qur'an menggunakan beberapa *ibarat*: Yaitu dalam bentuk tuntutan, baik tuntutan itu berupa suruhan (*amr*) untuk diperbuat, maupun tuntutan untuk meninggalkannya, yang disebut larangan (*nahy*). Suruahn merupakan tuntutan keharusan (wajib) berbuat seperti shalat dengan firman Allah أقيموا الصالة. Sedangkan larangan menunjukkan keharusan (wajib) untuk meninggalkannya, seperti larangan untuk membunuh dengan firman Allah:

لاتقتلوا اولادكم خشية إملاق

Untuk menunjukkan wajib berbuat disamping menggunakan kalimat perintah, terkadang dinyatakan dengan cara mengemukakan janji baik berupa pujian, atau pahala bagi orang yang memperbuatnya, misalnya firman Allah dalam Surah Al-Nisa ayat 13: "Siapa yang taat kepada Allah dan Rasul ia akan dimasukkan ke dalam surga". Begitu pula untuk menunjukkan keharusan (wajib) meninggalkan suatu perbuatan yang dilarang, dengan memberikan ancaman bagi pelakunya, misalnya

firman Allah dalam Surah Al-Maidah ayat 38: “Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan potong tangannya keduanya”.

Terkadang tuntutan, baik perintah maupun larang untuk memperbuat disampaikan dengan bentuk berita tetapi mengandung arti tuntutan, misalnya firman Allah dalam Surah Al-Baqarah ayat 228: “Istri-istri yang dicerai oleh suaminya hendaklah menahan diri (beriddah) tiga kali *quru’*.

Dapat pula menggunakan kalimat wajaba dan kutiba dalam bentuk tuntutan suruhan untuk memperbuat, dan kalimat harama dalam bentuk tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan, misalnya firman Allah dalam Surah Al-Nisa ayat 23 “ Diharamkan atas kamu ibumu, anak perempuan, saudara-saudaramu...untuk mengawini”

Suatu perbuatan yang tidak disertai dengan pujian atau hinaan, ancaman, pahala atau dosa, menunjukkan bahwa perbuatan itu hukumnya boleh (mubah). Untuk kebolehan suatu perbuatan bisa digunakan kalimat “halal”, misalnya firman Allah dalam Surah Al-Maidah ayat 1 “Dihalalkan bagimu binatang ternak” atau dengan kalimat “tidak ada halangan atau tidak keberatan”, seperti firman Allah dalam Surah Al-Nisa ayat 101 “Bila kamu dalam perjalanan tidak ada halangannya bila kamu mengqashar shalat”.

5. Kedudukan Al-Qur’an Sebagai Dalil Hukum *Syara’*

Imam Hanafi dalam menetapkan kedudukan Al-Qur’an sebagai dalil hukum sependapat dengan ulama yang lain, bahwa Al-Qur’an adalah sumber hukum Islam yang pertama, namun Imam Hanafi berbeda pendapat dengan jumhur ulama mengenai Al-Qur’an yang mencakup lafaz dan maknanya atau maknanya saja. Imam Hanafi cenderung berpendapat bahwa Al-Qur’an adalah mencakup maknanya saja. Di antara dalil yang menunjukkan pendapat Imam Hanafi bahwa Al-Qur’an itu hanya maknanya saja adalah beliau membolehkan shalat dengan menggunakan bahasa lain selain bahasa arab, sedangkan Imam Syafi’i mengatakan tidak diperbolehkan membaca Al-Qur’an dengan mengunakan bahasa selain bahasa arab sekalipun orang itu bodoh.

Dalam menetapkan kedudukan Al-Qur’an, menurut Imam Malik hakikat Al-Qur’an adalah kalam Allah yang lafaz dan maknanya dari Allah Swt., beliau sepakat dengan jumhur ulama bahwa Al-Qur’an adalah sumber hukum Islam yang pertama, namun ada perbedaan di

sini, Imam Malik cenderung mengikuti ulama salaf yang membatasi pembahasan mengenai Al-Qur'an sesempit mungkin, hal ini dilakukan karena beliau khawatir melakukan kebohongan terhadap Allah Swt. maka tidak heran kalau kitabnya *Al-Muwaththa* dan *Al-Mudawwanah*, sarat dengan pendapat Sahabat dan *tabi'in*. Dan Malik pun mengikuti jejak mereka dalam cara mengunakan *ra'yu*. Berdasarkan ayat 7 Surat Ali-Imran, petunjuk lafaz yang terdapat dalam Al-Qur'an ada dua macam, yaitu ayat *muhkamat* dan ayat *mutasyabihat*.

Ayat-ayat *muhkamat* adalah ayat yang tegas dan terang maksudnya serta dapat dipahami dengan mudah. Sedangkan ayat-ayat *mutasyabihat* adalah ayat-ayat yang mengandung beberapa pengertian yang tidak dapat ditentukan artinya, kecuali setelah diselidiki secara mendalam.

Menurut Imam Malik, *muhkamat* terbagi kepada dua, yaitu lafaz *zhahir* dan lafaz *nash*. Imam Malik menyepakati pendapat ulama-ulama lain bahwa lafaz *nash* itu adalah lafaz yang menunjukkan makna jelas dan tegas yang secara pasti tidak memiliki makna yang lain. Adapun lafaz *zhahir* adalah lafaz yang menunjukkan makna yang jelas, namun masih mempunyai kemungkinan makna yang lain. Hanya saja lafaz nash didahulukan daripada lafaz *zhahir* Menurut Imam Malik, *dalalah nash* termasuk *qath'i*, sedangkan *dalalah zhahir* termasuk *zhanny*, sehingga bila terjadi pertentangan antara keduanya, maka yang didahulukan *dalalah nash*. Yang perlu di ingat adalah makna *zhahir* di sini adalah makna *zhahir* menurut pengertian Imam Malik.

Menurut Imam Syafi'i sebagaimana pendapat ulama yang lain, menetapkan bahwa sumber hukum Islam yang paling pokok adalah Al-Qur'an. Bahkan ia berpendapat, "Tidak ada yang diturunkan kepada penganut agama manapun, kecuali petunjuk terdapat di dalam Al-Qur'an."[8] Oleh karena itu, Imam Syafi'i senantiasa mencantumkan *nash* Al-Qur'an setiap kali mengeluarkan fatwa. Sesuai metode yang digunakannya, yakni deduktif. Namun, Imam Syafi,i menggangap bahwa Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari Al-Sunnah. Karena kaitan antara keduanya sangat erat sekali. Kalau para ulama lain menganggap bahwa sumber hukum Islam pertama Al-Qur'an dan kedua Al-Sunnah, maka Imam Syafi'i berpandangan bahwa Al-Qur'an dan Al-Sunnah itu berada pada satu martabat.(Keduanya wahyu yang berasal dari Allah). Firman

---

[8]Asy-syafi,i, *Op.Cit.,* hlm. 20

Allah dalam Surat Al-Najm ayat 4 "*Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)"*.

Imam Syafi'i mengganggap bahwa Al-Qur'an dan Al-Sunah berada dalam satu martabat (karena dianggap sama-sama wahyu, yang berasal dari Allah), namun kedudukan Al-Sunnah tetap setelah Al-Qur'an, karena di antara keduanya terdapat perbedaan cara memperolehnya. Dan menurutnya Al-Sunnah merupakan penjelas bagi keterangan yang bersifat umum yang berada di dalam Al-Qur'an. Dalam penafsiran Al-Qur'an Imam Syafi'i sangat mementingkan Al-Sunnah.[9] Imam Syafi'i menggangap Al-Qur'an itu seluruhnya berbahasa Arab.[10] Dengan demikian, tak heran bila Imam Syafi'i dalam berbagai pendapat sangat penting mengunakan bahasa Arab, dan ia pun mengharuskan penguasaan bahasa Arab bagi mereka yang ingin memahami dan meng-*istinbath* hukum dari Al-Qur'an.[11]

Pandangan Imam Ahmad bin Hanbal, sama dengan Imam Syafi'i dalam memposisikan Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam dan selanjutnya diikuti oleh Al-Sunnah. Al-Qur'an merupakan sumber dan tiangnya agama Islam, yang di dalamnya terdapat berbagai kaidah yang tidak akan berubah dengan perubahan zaman dan tempat. Al-Qur'an juga mengandung hukum-hukum global dan penjelasan mengenai akidah yang benar, di samping sebagai hujjah untuk tetap berdirinya agama Islam. Ahmad bin Hanbal sebagaimana Imam Syafi'i berpendapat bahwa Al-Qur'an dan Sunnah, keduanya di anggap berada pada satu martabat, sehingga beliau sering menyebut keduanya dengan istilah *nashh*

Sikap Ahmad bin Hanbal dalam menempatkan Al-Qur'an ada tiga hal:

a. *Zhahir* Al-Qur'an tidak mendahulukan Al-Sunnah.
b. Hanya Rasulullah saja yang berhak menafsirkan atau mentakwilkan Al-Qur'an.
c. Jika tidak ditemukan tafsir dari Nabi, penafsiran Sahabatlah yang digunakan, karena merekalah yang menyaksikan turunnya Al-Qur'an dan mendengarkan takwil dari nabi.

[9]T.M. Hasbi As-Shiddiqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Madzhab Dalam membina Hukum Islam*, Jakarta, Bulan Bintang. 1974. hlm. 52.

[10]*Ibid.*, hlm. 42.

[11]*Ibid.*, hlm. 49.

Menurut Ibnu Taymiyah, Al-Qur'an hanya boleh ditafsirkan oleh Al-Sunnah. Namun dalam beberapa pendapatnya ia menjelaskan kembali, jika tidak ditemukan dalam Al-Sunnah dan *atsar* sahabat, maka diambil penafsiran *tabi'in*.[12]

Terhadap bacaan (*qira'at*) *Syadzdzah*, apakah *qiraat* ini dapat dijadikan dalil penetapan hukum? Maka para mujtahid berbeda pendapat; Imam Syafi'i mengatakan tidak boleh berdalil dengan *qiraat* ini, karena Nabi Muhammad Saw. dituntut untuk menyampaikan ayat-ayat Al-Qur'an bukan untuk satu atau beberapa orang saja. Sekelompok kaum seperti ini tidak akan mungkin bersamaan untuk tidak menukilkan apa yang mereka dengar dari Nabi. Periwayat yang membawa berita wahyu dari Nabi, bila ia hanya seorang dengan mengatakan bahwa berita yang ia bawa itu adalah Al-Qur'an, mungkin ia salah. Dan jika tidak disebutkannya bahwa berita yang ia bawa adalah Al-Qur'an, maka ia berada dalam keraguan antara apakah berita itu kabar dari Nabi atau pendapatnya sendiri. Karena itu tidak dapat dipegang sebagai hujjah yang kuat. Oleh karena itu, qiraat ini juga tidak dibolehkan membacanya dalam shalat.

Sedangkan Imam Hanafi menerima *qiraat sadzdzah* sebagai dalil dalam penetapan hukum. Menurut Imam Hanafi bahwa *qiraat* ini meskipun periwayatannya tidak meyakinkan sebagai ayat Al-Qur'an, namun setidaknya ia sama dengan hadis shahih. Oleh karena itu, *qiraat* ini juga dibolehkan dalam membaca Al-Qur'an ketika shalat.

Terhadap bacaan *Basmallah* dalam Al-Qur'an, Para ulama sepakat bahwa *Basmallah* adalah bagi dari ayat Al-Qur'an. Tetapi mereka berbeda pendapat bacaan *Basmallah* pada awal Surah Al-Fatihah. Imam Hanafi mengatakan bawa *Basmallah* pada awal Surah Al-Fatihah bukan termasuk bagian Surah Al-Fatihah. Karena Hadis Nabi Saw. yang menunjukkan bahwa tidak dibacanya *Basmallah* itu secara keras dalam shalat waktu membaca Fatihah mengisyaratkan *Basmallah* bukan bagian dari Surah Al-Fatihah. Imam Malik sependapat dengan Imam Hanafi, namun alasannya yang berbeda, yaitu bahwa umat Islam di Madinah tidak membaca Basmallah pada awal setiap surah dalam shalat yang mereka lakukan. Praktik yang demikian itu sudah berlaku sejak Nabi Saw. sampai kepada masa Imam Malik. Namun Imam Syafi'i berbeda pendapat, bahwa

---

[12] *Ibid.*, hlm. 48.

Basmallah adalah merupakan satu ayat dari Surah Al-Fatihah. Imam Syafi'i beralasan dengan Hadis riwayat Abdul Hamid dari Ja'far dari Nuh ibn Abi Jalal, dari Said al-Maqbari, dari Abu Hurairah, dari Nabi Saw. yang mengatakan bahwa "*Alhamdulillah*" atau Surah Al-Fatihah terdiri dari tujuh ayat, satu di antaranya adalah *Basmallah*. Alasan yang lain yaitu dengan Hadis yang driwayatkan oleh Ibnu Khuzaimah dalam kitab sahihnya dari Umi Salamah bahwa Rasulullah membaca *Basmallah* pada awal Surah Al-Fatihah dan surah-surah lainnya.[13]

6. Ayat-ayat Ekonomi dan Keuangan Syariah

a. Jual Beli:
   1) Perintah mencari Nafkah (QS 2: 282) (QS 17:12)
   2) Perdagangan di Darat (QS 106: 2)
   3) Perdagangan di Laut (QS 2: 164) (QS 16: 14)
   4) Etika Jual Beli; Menjauhkan yang haram dalam jual beli (QS 6: 152) (QS 26: 181, 182 dan 183) (QS 55: 8 dan 9).
   5) Syarat-syarat jual beli (QS 4: 29)

b. Riba
   1) Hukum riba (QS 2: 275, 278) (QS 3: 130) (QS 30: 39)
   2) Sanksi riba (QS 2: 276 dan 279)

c. Sewa Menyewa
   1) Hukum sewa menyewa (QS 18: 94)
   2) Menyewa buruh untuk suatu pekerjaan yang akan datang (QS 28:27)

d. Utang/Pinjaman
   1) Memberi tempo untuk orang susah (QS 2: 280)
   2) Hilangnya orang yang belum membayar utang (QS 42: 41)
   3) Utang si mayit (QS 4: 11 dan 12)
   4) Berutang untuk waktu terbatas (QS 2: 282 dan 283)
   5) Akuntansi (QS 24: 33).

e. Gadai dan Tanggungan
   1) Disyariatkannya gadai (QS 2: 283)
   2) Disyariatkannya kafalah (Menanggung) (QS 12: 72)

---

[13]Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Kencana, Jakarta, 1997, hlm. 61-62.

f. Wakalah (QS 18: 19)
g. Wadi'ah (QS 3: 75)
h. Hadiah (QS 27: 35 dan 36)
i. Sabaq (Perlombaan) (QS 8: 69) (QS 12: 17)
j. Wasiat
    1) Disyariatkannya wasiat (QS 2: 180) (QS 5: 106)
    2) Menarik kembali wasiatnya (QS 2: 182) (QS 5: 107)
    3) Kesaksian terhadap wasiat (QS 2: 181)
k. Sedekah
    1) Perintah bersedekah (QS 2: 195, 254, 267) (QS 4: 39) (QS 8: 3) (QS 9: 104) (QS 12: 88) (QS 13: 22) (QS 16: 75 dan 90) (QS 35: 29) (QS 57: 7, 10) (QS 63: 10) (QS 93: 10).
    2) Keutamaan sedekah
        a) Pahala sedekah (QS 2: 245, 261, 262, 268, 274) (QS 13: 22)
        b) Menyuburkan harta dengan sedekah (QS 2: 262, 268, 276) (QS 9: 103) (QS 8: 60) (QS 9: 20) dan (QS 61: 11)
    3) Minta sedekah
        a) Memaksa dalam meminta sedekah (QS 2: 273)
        b) Memberi kepada peminta dengan ramah tamah (QS 2: 263) (QS 17: 28)
        c) Bersedekah dengan cara kasar (QS 2: 264)
        d) Syarat-syarat sedekah
            (1) Niat dalam sedekah (QS 2: 265, 272) (QS 4: 114) (QS 9: 98, 99) (QS 76: 9) dan (QS 92: 20).
            (2) Harta yang baik dalam bersedekah (QS 2: 267)
        e) Orang yang lebih baik untuk diberi sedekah
            (1) Sedekah kepada kerabat (QS 2: 215) (QS 4: 8) dan (QS 17: 26)
            (2) Sedekah kepada orang susah (QS 2: 280)
        f) Menyembunyikan sedekah (QS 2: 271) (QS 14: 31) dan (QS 35: 29).
        g) Takaran dan timbangan (QS 83: 1-3)

h) Perkebunan (QS 23: 18-20) (QS 13: 4) (QS 6: 141)

i) Pertanian (QS 36: 33-35)

j) Peternakan (QS 40: 79-80) (QS 23: 21-22) (QS 16: 5-8)

k) Produksi (QS 21: 80) (QS 34: 10-11) (QS 57: 25).

C. Al-Sunnah Sebagai Dalil Hukum

1. Pengertian Al-Sunnah

Al-Sunnah dalam pengertian etimologi yaitu cara yang biasa dilakukan, apakah cara itu baik atau buruk. Penggunaan kata Al-Sunnah dalam pengertian ini dapat dilihat pada sabda Nabi Muhammad Saw.:[14]

Barangsiapa biasa melakukan suatu kebaikan adalah baginya pahala.

Dalam Al-Qur'an kata Al-Sunnah tidak kurang dari 16 tempat dengan arti "kebiasaan yang berlaku dan jalan yang akan dilalui". Seperti firman Allah dalam Surah Ali Imran ayat 137:

Sesungguhnya telah berlalu sebelum kamu Sunnah-sunnah Allah. Karena itu berjalanlah kamu di muka bumi.

Yang dimaksud dengan Al-Sunnah Allah di sini ialah hukuman-hukuman Allah yang berupa malapetaka, bencana yang ditimpakan kepada orang-orang yang mendustakan Rasul.

Atau firman Allah dalam Surah Al-Isra ayat 77:

(Kami menetapkan yang demikian) sebagai suatu ketetapan terhadap rasul-rasul Kami yang Kami utus sebelum kamu dan tidak akan kamu dapati perubahan bagi ketetapan Kami itu.

Maksudnya tiap-tiap umat yang mengusir Rasulullah pasti akan dibinasakan oleh Allah. Demikian itulah Al-Sunnah (ketetapan) Allah Swt.

---

[14] Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal,* Juz 31, Muassasah al-Risalah, 1999, hlm. 538.

Al-Sunnah dalam pengertian terminologi, para ulama ushul fiqh mengatakan, yaitu:

Apa-apa yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad Saw. baik berupa perkataan, perbuatan atau ketetapan/persetujuan.

Istilah Al-Sunnah dikenakan juga kepada apa yang dipraktikkan oleh para sahabat, seperti kebiasaan yang dilakukan oleh sahabat *Khulafau ar-Rasyidin*. Praktik sahabat dianggap sebagai Al-Sunnah, dengan alasan bahwa para Sahabat penganut dan pelaksana secara langsung Al-Sunnah Nabi Saw. Mereka tentu lebih mengetahui benar perilaku dan penuturan Rasul. Praktik Sahabat dan perkataan-perkataan mereka mencerminkan serta sesuai dengan apa yang dicontoh oleh Rasul. Ketika Rasul masih hidup, praktik para Sahabat yang ditoleran oleh Rasul, dianggap juga sebagai Al-Sunnah Rasul sendiri.

Al-Sunnah menurut pengertian di atas, dari segi materinya dapat dibagi tiga macam, yaitu

a. Sunnah *Qawliyah*, yaitu ucapan Nabi Saw. yang didengar oleh Sahabat beliau dan disampaikannya kepada orang lain. Misalnya Sahabat berkata; Nabi Muhammad Saw. bersabda "Tidaklah dipotong tangan pencuri kecuali kalau ia mencuri lebih dari seperempat dinar"
b. Sunnah *Fi'liyyah*, yaitu perbuatan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. yang dilihat secara langsung oleh para sahabat beliau kemudian disampaikannya kepada orang lain dengan ucapannya. Misalnya sahabat berkata: Aku melihat Rasulullah Muhammad Saw. melakukan shalat dua rakaat sesudah shalat zhuhur".
c. Sunnah *Taqririyah*, yaitu perbuatan seseorang atau sekelompok sahabat yang dilakukan di hadapan Nabi Muhammad Saw. tetapi tidak ditanggapi atau tidak dicegah oleh Nabi Saw. Tidak ditanggapi atau diamnya Nabi Saw. tersebut disampaikan oleh sahabat lain dengan ucapan "Aku melihat seseorang Sahabat memakan dhab di dekat Nabi, Nabi mengetahui, tetapi Nabi tidak melarangnya".

2. Macam-macam Al-Sunnah

Setelah Al-Qur'an dikodifikasikan secara rapi dan tidak dikhawatirkan akan bercampur dengan Al-Sunnah, baru ada usaha ke arah pengumpulan Al-Sunnah Nabi, Al-Sunnah dihimpun dan kemudian dikitabkan atas dasar periwayatan. Dari segi periwayatan ini maka Al-Sunnah dibgi kepada tiga macam:

a. Sunnah Mutawatir,15 yaitu Sunnah yang diriwayatkan oleh satu jamaah dari satu jamaah dan seterusnya, setiap jamaah terdiri dari jumlah yang besar yang tidak mungkin mereka bersepakat untuk berdusta. Misalnya Al-Sunnah Nabi Saw. tentang shalat:

[16]

Shalatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku salat.

Sunnah Nabi yang berkenaan kepada akidah dan pokok-pokok ibadah pada umumnya diriwayatkan dan disampaikan secara Mutawatir

b. Sunnah Masyhur,[17] yaitu Sunnah Nabi Saw. yang diriwayatkan oleh sahabat dua orang atau lebih dari Nabi Muhammad Saw. dan sesudah itu. Misalnya Sunnah tentang status amal tergantung dengan niat " "Sunnah tersebut tersebar dan diriwayatkan oleh jamaah dalam jumlah yang banyak yang tidak mungkin tidak mungkin bersepakat untuk berdusta. Hanya diriwayatkan oleh beberapa orang sahabat Nabi Saw. tetapi kemudian menjadi masyhur disampaikan oleh sahabat kepada jamaah."

[15]Kata Mutawatir Menurut lughat ialah mutatabi yang berarti beriring-iringan atau berturut-turut antara satu dengan yang lain. Sedangkan menurut istilah ialah:

Suatu hasil Sunnah tanggapan pancaindra, yang diriwayatkan oleh sejumlah besar rawi, yang menurut kebiasaan mustahil mereka berkumpul dan bersepakat untuk berdusta

[16]Al-Baihaqi, *Op.Cit.,* juz 2, hlm. 345

[17]Al-Sunnah Masyhur menurut bahasa adalah al-MuntImam ir, artinya sesuatu yang telah tersebar. Sedangkan menurut istilah, yaitu:

yang telah tersebar di antara manusia, tetapi awalnya dari satu seorang atau dua orang saja. Jika khabar yang telah tersebar itu tiada berasal, hendaklah dinamai Masyhur.

c. Sunnah Ahad,[18] yaitu Sunnah yang diriwayatkan oleh satu atau dua orang sahabat secara perorangan dan seterusnya sampai kepada Nabi Saw. Periwayatannya tidak memenuhi persyaratan Sunnah Mutawatir. Sebagian dari Sunnah Ahad memenuhi Sunnah shahih, tetapi sebagian juga tidak memenuhi Sunnah shahih.

Sunnah Mutawatir dalam pembagiannya, dibagi kepada dua bagian, yaitu Mutawatir *lafzhi* dan Mutawatir *ma'nawi*. Suatu Sunnah Mutawatir *lafzhi* dikatakan apabila redaksi dan kandungan Sunnah disampaikan oleh jamaah perawi adalah sama benar, baik lafaz maupun kandungan hukumnya

Contoh Sunnah Mutawatir lafzhi:

[19]

Telah bersabda Rasulullah Saw. Barangsiapa berdusta atasku dengan sengaja, maka ia menempati tempat duduknya di dalam neraka". (HR Bukhari dan Muslim)

Menurut Abu Bakar Al-Bazzar, Sunnah tersebut di atas diriwayatkan oleh 40 orang Sahabat, kemudian Imam Nawawi dalam kitab Minhaju al-Muhadditsin menyatakan bahwa Sunnah itu diterima 200 sahabat. Sedangkan Mutawatir maknawi adalah Al-Sunnah Mutawatir yang berbeda susunan lafalnya, tetapi satu makna, atau kandungan hukumnya sama. Contoh:

[20]

Rasulullah Saw. tidak mengangkat kedua tangan beliau dalam doa-doanya selain dalam doa salat istiqa' dan beliau mengangkat tangannya, sehingga tampak putih ketiaknya. (HR Bukhari Muslim)

Al-Sunnah yang semakna dengan sunnah tersebut di atas ada banyak, yaitu tidak kurang dari 30 buah dengan redaksi yang berbeda-beda. Antara lain sunnah-sunnah yang ditakrijkan oleh Imam Ahmad, Al-Hakim dan Abu Dawud yang berbunyi:

[18]Al-Sunnah Ahad, yaitu: مالا يجمع فيه رشوط التواتر Suatu sunah yang padanya tidak terkumpul syarat-syarat Mutawatir

[19]Muhammad bin Futuh al-Humaidi, *al-Jam'u Baina Shahihain Bukhari wa Muslim,* juz 3, Beirut, Dar al-Nasyr, 2002, hlm. 318.

[20]*Ibid.,* juz 1 hlm. 281.

كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ[21]

Rasulullah Saw. mengangkat tangan sejajar dengan kedua pundak beliau.

Adapun Sunnah Ahad dibagi dalam tiga bagian, yaitu *Pertama*, Al-Sunnah Shahih, Sunnah Hasan dan Al-Sunnah Dha'if. Sunnah Shahih apabila Sunnah yang diriwayatkan oleh seorang perawi dengan sifat; adil, sempurna ketelitiannya (kuat ingatan/hafalan), sanadnya bersambung sampai kepada Rasul Saw. tidak memiliki cacat dan tidak berlawanan dengan periwayatan orang yang lebih dipercaya. *Kedua*, Sunnah Hasan apabila Al-Sunnah itu diriwayatkan oleh seorang perawi yang bersifat; adil, tetapi kurang sempurna ketelitiannya, sanadnya bersambung sampai kepada Rasul Saw. tidak memiliki cacat dan tidak berlawanan dengan periwayatan orang yang lebih dipercaya. Ketiga, Al-Sunnah Dhaif adalah Al-Sunnah yang tidak memenuhi syarat Al-Sunnah Shahih dan Hasan.

Sunnah Mutawatir dilihat dari segi kuantitas sahabat, mereka yang meriwayatkan dari Rasul Saw. dan juga kuantitas yang meriwayatkan dari sahabat adalah meyakinkan (*qath'i al-wurud*), dengan arti bahwa Sunnah Mutawatir diyakini kebenarannya datang dari Rasul Saw. Al-Sunnah Mutawatir meskipun tidak banyak ditemukan, tetapi kedudukannya sama dengan Al-Qur'an. Oleh karena itu, Al-Sunnah Mutawatir wajib diamalkan.

Sunnah Masyhur dilihat dari segi kuantitas yang meriwayatkan dari Rasul Saw. berupa dugaan, karena tidak sampai kepada derajat Mutawatir, tetapi periwayatan dari Sahabat meyakinkan (*qath'i*), karena jumlah yang meriwayatkan sebanding dengan Mutawatir. Artinya *zhanny* datang dari Rasul Saw. tetapi *qath'i* datang dari sahabat.

Meskipun berbeda dengan Sunnah Mutawatir, tetapi sunnah masyhur juga wajib untuk diamalkan, hanya saja tingkatannya lebih rendah dari Sunnah Mutawatir.

Adapun Sunnah Ahad dilihat dari kuantitas hanya diriwayatkan oleh satu atau dua orang sahabat, baik dari generasi sahabat maupun generasi selanjutnya. Oleh karena itu, Sunnah Ahad, *zhanny* datang dari Rasul Saw. juga *zhanny* datang dari sahabat. Tetapi Sunnah Ahad apabila mencapai kepada derajat shahih dan hasan, maka juga wajib diamalkan dan dapat dijadikan dasar dalam hujjah.

---

[21]Ahmad bin Hanbal, *Op.Cit.*, juz, 2, hlm. 106

Dilihat dari segi *dalalah*-nya, maka ketiga sunnah di atas (Mutawatir, Masyhur dan Ahad), adakalanya *qath'i al-dalalah*, maksudnya pengertian yang ditunjuk oleh masing-masing sunnah itu tidak dapat ditafsirkan kepada arti yang di luar dari arti yang asli. Tetapi bisa pula *zhanny al-dalalah*, maksudnya apabila pengertian yang ditunjuk oleh masing-masing sunnah itu dapat ditafsirkan atau diinterpretasikan kepada arti lain di luar dari arti aslinya.

Sunnah yang paling tinggi tingkatannya adalah sunnah yang apabila dilihat dari datangnya *qath'i al-wurud* (pasti datangnya dari Rasul) dan *qath'i al-dalalah* (pasti penunjukan kepada arti tertentu).

3. Kedudukan Al-Sunnah Sebagai Dalil Hukum

Kedudukan Al-Sunnah sebagai sumber atau dalil hukum, maka para ulama sepakat menetapkan sebagai sumber dan dalil hukum kedua setelah Al-Qur'an. Dengan alasan:

a) Al-Qur'an seluruhnya diriwayatkan secara Mutawatir, oleh karena itu Al-Qur'an bersifat *qath'i al-Tsubut* (kebenaran sumber dari Rasul). Sedangkan Al-Sunnah kebanyakannya bersifat *zhanny al-wurud* (dugaan datangnya dari Nabi Saw.), terkecuali Sunnah Mutawatir yang *qath'i al-wurud* dari Nabi Saw.
b) Al-Qur'an merupakan pokok ajaran Islam, sedangkan Sunnah[22] merupakan penjelasan atau Sunnah dalam hal ini sebagai penjelas kepada Al-Qur'an tidak diragukan lagi oleh jumhur ulama, karena itu Nabi ditugasi oleh Allah.
c) Dilihat dari Sunnah sendiri, sebagaimana Al-Sunnah tentang cara berijtihad yang diriwayatkan dari Mu'adz bin Jabal:

[22]Batasan Sunnah Shahih, yang diberikan oleh ulama, antara lain "Sunnah Shahih adalah Sunnah yang susunan lafadnya tidak cacat dan maknanya tidak menyalahi ayat (Al-Qur'an), hadis Mutawatir, atau ijima' serta para rawinya adil dan dabit."

Menurut Imam Turmuzi Hasan adalah: "yang kami sebut Sunnah Hasan dalam kitab kami adalah Sunnah yang sannadnya baik menurut kami, yaitu setiap Sunnah yang diriwayatkan melalui sanad di dalamnya tidak terdapat rawi yang dicurigai berdusta, matan Sunnahnya, tidak janggal diriwayatkan melalui sanad yang lain pula yang sederajat. Sunnah yang demikian kami sebut Sunnah Hasan."

كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال: أقضى بكتاب الله, قال: فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم , قال: فإن لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد الله الذى وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضى رسول الله

Rasulullah Saw. bertanya, bagaimana cara kamu memutuskan jika datang kepadamu suatu perkara?. Ia menjawab aku putuskan dengan (hukum) yang terdapat dalam kitab Allah, Nabi bertanya: Jika tidak kamu dapatkan (hukum itu) dalam kitab Allah?. Ia menjawab: Maka aku putuskan dengan Al-Sunnah Rasulullah Saw. Nabi bertanya: Jika tidak kamu dapatkan (hukum itu) dalam Al-Sunnah Rasulullah Saw. juga dalam kitab Allah? Ia menjawab aku akan berijtihad dengan pikiranku dan aku tidak akan lengah. Kemudian Rasulullah Saw. menepuk dadanya dan bersabda: Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah Saw. yang diridhai oleh Rasulullah. Berdasarkan Al-Sunnah di atas, berarti Al-Sunnah menempati kedudukan kedua setelah Al-Qur'an[23]

Al-Qur'an sebagian besar dari ayatnya terutama dalam bidang hukum adalah dijelaskan dalam bentuk Al-Ijma' yang secara amaliah belum dapat dilaksanakan tanpa penjelasan dari Nabi Saw. Dengan demikian, fungsi Al-Sunnah yang utama adalah menjelaskan Al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Surah An-Nahl ayat 64:

Dan Kami tidak menurunkan kepadamu Al-Kitab (Al-Qur'an) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu....

Oleh karena itu, apabila Al-Qur'an disebut sebagai sumber yang utama dalam hukum Islam, maka Al-Sunnah berfungsi sebagai sumber bayani. Kedudukannya sebagai sumber hukum Islam, maka Al-Sunnah berfungsi:

a) Menetapkan dan menegaskan hukum-hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an. Dalam bentuk ini Al-Sunnah mengulangi apa yang disebutkan dalam Al-Qur'an.

[23]Al-Baihaqi, *Sunan Al-Shaghir Li al-Baihaqi*, juz 10, Majelis Dairah al-Ma'arif al-Nizhamiyah al-Kainah fi al-Hindi, 1344, hlm. 114.

Misalnya firman Allah dalam Surah Al-Baqarah ayat 110:

...أَقِيْمُوا الصَّلوةَ

Dirikanlah olehmu shalat...

Firman Allah tersebut telah diiringi oleh sabda Nabi Saw.:

بنِيَ الإِسْلاَمُ عَلى خَمْسٍ شَهَادَةِ أنْ لاَاِلَهَ اِلاَّاللهِ وَاَنَّ مُحَمَّدً رَّسُوْلُ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلاَةَ[24]

Dibina Islam atas lima hal yaitu syahadat: Bahwasanya tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwasanya Nabi Muhammad Rasulullah Saw. dan mendirikan shalat...,

Dengan demikian, maka hukum tentang shalat telah memiliki dua sumber sekaligus, yaitu sumber Al-Qur'an dan sumber Al-Sunnah.

b) Memberikan penjelasan arti yang masih kabur dalam Al-Qur'an atau merinci apa-apa yang masih umum disebutkan dalam Al-Qur'an, atau membatasi apa-apa yang disebutkan oleh Al-Qur'an dalam keadaan masih mutlak. Misalnya shalat disebutkan dalam Al-Qur'an dengan makna yang masih kabur pengertiannya, karena bisa saja dipahami dari maknanya berupa doa. Kemudian Nabi melakukan perbuatan shalat secara jelas dan terperinci, seperti yang didefinisikan oleh para ulama, yaitu:

الصَّلاَةُ: أقْوَالٌ وَأفْعَالٌ مُفْتَتَحَةٌ بِالتَّكْبِيْرِ وَمُخْتَتَمَةٌ بِالتَّسْلِيْمِ

Shalat itu adalah berupa perkataan dan perbuatan yang dibuka dengan takbir dan disudahi dengan salam.

Kemudian Nabi Saw. bersabda:

صَلُّوْا كَمَا رَأيْتُمُوْنِىْ أصَلِّىْ[25]

Shalatlah kamu sebagaimana engkau melihat aku shalat.

c) Menetapkan hukum sendiri karena secara tegas tidak disebutkan dalam Al-Qur'an. Misalnya tentang haramnya setiap binatang buas yang bertaring dan burung buas yang berkuku mencekam.

Hukum yang ditetapkan oleh Al-Sunnah sama kuatnya dengan hukum yang ditentukan oleh Al-Qur'an dan wajib untuk diikuti. Karena

---

[24]Imam Bukhari, *Shahih Bukhari*, juz 1, Beirut, Dar Ibu Katsir, 1987, hlm. 12.
[25]Imam Bukhari, *Op.Cit.*, hlm. 84.

ketaatan terhadap keputusan-keputusan Rasul merupakan kewajiban dan dasar keimanan kaum muslimin.[26] Imam Malik dan Imam Syafi'i mengeluarkan hukum Al-Qur'an dan mengemukakan Hadis Ahad kepada Al-Qur'an. Maka mana yang bersesuaian dengan Al-Qur'an, mereka menerimanya. Mana yang tidak sesuai dengan Al-Qur'an atau mengkhususkan umum Al-Qur'an mereka menolaknya.[27] Imam Syafi'i menjadikan Sunnah sebagai penjelas bagi Al-Qur'an. Maka apabila *zhahir* Al-Qur'an berlawanan dengan Al-Sunnah, tidaklah Sunnah itu ditolak, bahkan dipergunakannya untuk men-*takhsish*-kan lafaz am Al-Qur'an, karena itu ia mengatakan bahwa Al-Sunnah itu "Hakimah Al-Qur'an" Atas dasar inilah Imam Syafi'i menjadikan Sunnah semartabat dengan Al-Qur'an.[28] Ahmad bin Hanbal satu pendirian dengan Syafi'i. Ahmad bin Hanbal mengatakan bahwa Al-Sunnah itu adalah penafsir Al-Qur'an. Maka tidak ada kemungkinan ada pertentangan antara *zhahir* Al-Qur'an dengan Al-Sunnah, karena *zhahir* Al-Qur'an harus disesuaikan dengan kandungan Al-Sunnah. Bahkan Ahmad bin Hanbal menulis sebuah risalah untuk menolak pendirian sebagian orang yang hanya mengambil *zhahir* Al-Qur'an dengan meninggalkan Sunnah. [29]

Pendapat Ulama tentang Al-Sunnah Ahad atau Al-Sunnah Masyhur mempunyai kekuatan yang *qath`i* pada tingkat Sahabat tetapi kekuatannya dari Nabi hanya bersifat *zhanny*. Menurut Imam Hanafi, Sunnah Masyhur menimbulkan ilmu yakin walaupun kadarnya di bawah keyakinan yang ditimbulkan oleh Sunnah Mutawatir. Sunnah Ahad pada dasarnya tidak mempunyai kekuatan yang meyakinkan. Ia hanya menghasilkan ilmu hanya sampai tingkatan *zhanny* (dugaan kuat dan tidak meyakinkan). Menurut mayoritas ulama, Sunnah Ahad dapat dijadikan dalil dalam beramal dan penetapan hukum bila memenuhi syarat-syarat: a. Pembawa berita orang Islam b. Pembawa berita sudah mukallaf (dewasa) c. Pembawa berita daya ingatnya kuat d. Pembawa berita mempunyai sifat adil dan jujur dalam penyampaian khabar yang diterimanya.

Imam Syafi'i mengemukakan bermacam-macam dalil yang menandaskan bahwa Sunnah Ahad adalah hujjah, seperti dalam kitab *Ar-Risalah, Jami'ul Ilmi, Ikhtilafu Al-Sunnah*. Namun tidak mensejajarkan

[26]Abd al Wahhab Khallaf, *Op.Cit*., 39-40.
[27]T.M. Hasbi As-Siddiqi, *Op.Cit*., hlm. 49.
[28]*Ibid*., hlm. 49.
[29]*Ibid*., hlm. 49

Sunnah Ahad dengan Al-Qur'an. Sunnah yang sejajar dengan Al-Qur'an adalah Sunnah Mutawatir. Karena Sunnah Mutawatir sajalah yang qath'i al-tsubut. Imam Syafi'i dalam menerima Sunnah Ahad mensyaratkan beberapa syarat:

a) Perawinya kepercayaan
b) Perawinya berakal, yakni memahami apa yang diriwayatkannya.
c) Perawinya dhabit, kuat ingatannya.
d) Perawinya tidak menyalahi para ahli ilmu yang juga meriwayatkan Sunnah itu.

Oleh karena itu, baik Hanafi, maliki, Syafi'i, Hambali dan ulama lainnya menerima Sunnah Ahad sebagai dalil hukum. Namun Abu Hanifah menambahkan syarat bahwa amal si pembawa berita tidak menyalahi apa yang dimaksudkan oleh kabar yang diberitakannya itu. Imam Malik mensyaratkan kabar yang disampaikan pembawa berita itu tidak menyalahi praktik Ahli Madinah. Apabila terdapat Sunnah Ahad tetapi berbeda dengan paraktik yang dilakukan oleh Ahli Madinah, berarti Sunnah itu lemah, sehingga kabar Ahli Madinah didahulukan dari Sunnah Ahad. Ulama Syiah menambahkan bahwa syarat kabar Ahad itu datang melalui jalur sahabat adalah jalur sahabat yang menganut paham Imamah.[30]

Pendapat Ulama tentang Al-Sunnah dari segi bersinambungnya sebuah Sunnah dibagi menjadi dua tingkat

a) Muttashil Sanad yaitu khabar yang periwayatannya bersinambungan dan tidak ada rantai yang putus.
b) Sunnah Mursal yaitu berita yang garis periwayatannya ada yang terputus.

Terhadap Sunnah Mursal ulama berbeda pendapat, Kelompok Syiah tidak menerima Sunnah Mursal sebagai dalil hukum terkecuali bila pembawa berita yang tidak menyebutkan penghubungnya itu adalah orang yang Masyhur pribadinya; atau ada petunjuk atau dalil lain yang mendukungnya. Sedangkan Hanafi dan Maliki menganggap Sunnah Mursal itu kuat untuk dijadikan dalil bila kuantitas perawinya cukup meyakinkan. Sedangkan Syafi`i tidak menerima khabar mursal sebagai dalil, kecuali diperkuat oleh salah satu di antara hal berikut, yaitu 1)

---

[30]Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, hlm. 116-117.

diperkuat oleh kabar yang pembawa beritanya bersinambung. 2) sesuai dengan ucapan sebagian sahabat. 3) diperkuat kabar mursal yang lain yang telah diterima sebagai dalil sebelumnya. 4) secara nyata diterima oleh ahli ilmu dan kelompok yang mengemukakan fatwa mengenai hal yang sama dengan apa yang dijelaskan oleh sunnah mursal tersebut.[31]

Sedangkan Imam Ahmad bin Hanbal menerimanya Sunnah Mursal. Imam Ahmad tidak mensyaratkan Sunnah itu harus sesuai dengan kaidah, harus dikemukakan kepada kaidah, Ahmad hanya meninggalkan Sunnah itu apabila ditantangi oleh Sunnah yang lebih kuat dari padanya.

Perbedaan mengenai Sunnah yang diriwayatkan oleh seorang perawi, kemudian ia lupa, ataupun mengingkarinya. Menurut Imam Hanafi dan Abu Yusuf tidak boleh dijadikan pegangan. Imam Syafi'i dan Muhammad (murid Imam Hanafi) berpendapat Sunnah tersebut adalah dalil hukum Islam yang sah untuk diamalkan. Misal, Sunnah diriwayatkan Rabi'ah dari Suhail bin Abi Shalih, Rasul bersabda (memutuskan hukum cukup dengan seorang saksi dan sumpah). Ada yang mengatakan kepada Suhail, "...tapi Rabi'ah meriwayatkan Sunnah ini darimu!" Suhail menjawab, "Saya tidak pernah meriwayatkan Sunnah tersebut". Tapi Rabi'ah orangnya tsiqah dan Suhail berkata:"boleh jadi saya lupa"

Ahmad bin Hanbal menerima Sunnah dari orang yang tidak diketahui ada berdusta walaupun hafalannya kurang kuat. Ahmad selalu membandingkan riwayat dengan riwayat-riwayat yang lain. Ahmad bin Hanbal menerima Sunnah Dhaif dengan persyaratan: 1) perawinya bukan seorang yang sengaja berusta. Menurut Ibnu Taimiyah, Sunnah Dha'if yang diterima adalah Sunnah Dha'if yang dapat diangkat kepada derajat Hasan. Namun apabila diteliti lebih mendalam dalam kitabnya Musnad Ahmad, maka Ahmad menggunakan Sunnah Dha'if meskipun tidak dapat diangkat kederajat Hasan. Ahmad mengambil Sunnah Dha'if atas dasar ikhtiyat. Karena Ahmad tidak mau berfatwa berdasar kepada kekuatan akal, terkecuali dalam keadaan terpaksa. Karena selama ada Sunnah maka Sunnahlah yang diperpegangi walaupun Dha'if dengan diterangkan ke-dha'ifannya. Oleh karena itu, Ahmad sekali-kali tidak menggunakan Al-Qiyas di waktu ada nash sekalipun Sunnah dha'if.

---

[31]*Ibid.*, hlm. 118

Hal ini berbeda dengan Imam Hanafi yang mendahulukan Al-Qiyas atas Sunnah Ahad apalagi dha'if.[32]

4. Sunnah yang Berhubungan dengan Ekonomi dan Keuangan Syariah

l. Jual beli:
   a. Hak khiyar dalam jual beli (Sunnah Riwayat Bukhari dan Muslim dari Abdullah bin Umar dan Hakim bin Hizam)
   b. Jual beli yang dilarang (Jual beli munabazah) (sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Abi Sa'id al-Khudry)
   c. Mencegat barang di jalan (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Abi Hurairah dan dari Abdullah bin Abbas)
   d. Larangan menjual anak hewan dalam kandungan (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Abdullah bin Umar)
   e. Larangan menjual buah-buahan sebelum matang (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Anas bin Malik dan Abdullah bin Umar)
   f. Larangan jual beli muzabanah (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Abdullah bin Umar)
   g. Larangan mengambil untung dari barang haram (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Abi Mas'ud al-Anshary)
   h. Larangan menjual bahan makanan yang dibeli sebelum menerimanya (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Abdullah bin Umar)
   i. Pengharaman menjual kotoran (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Jabir bin Abdullah
      1) Jual beli salam (Sunnah riwayat Muslim dari Abdullah bin Abbas)
      2) Pengharaman riba (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Umar bin Khattab)
      3) Kebolehan gadai (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Aisyah)
      4) Pengharaman memperlambat bayar utang (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Abu Hurairah)

[32]T.M. Hasbi As-Shiddiqi, *Op.Cit.*, hlm. 57-59.

5) Larangan ghashab (Sunnah riwayat Bukhari dan Muslim dari Aisyah)
6) Waqaf (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Abdullah bin Umar)
7) Hibah (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Umar)
8) Luqathah (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Zaid bin Khalid)
9) Wasiat (Sunnah riwayat Bukhari Muslim dari Abdullah bin Umar)
10) Mudharabah (Sunnah dari Ibnu Majah dari Shuhaib)
11) Wadi'ah (Sunnah riwayat Darul Quthni)
12) Wakalah (Sunnah riwayat Abu Dawud dari Jabir
13) Istisna' (Sunnah riwayat Bukhari dari Ibn Umar)
14) Kafalah (Sunnah riwayat Bukhari)
15) Musyarakah (Sunnah riwayat Abu Dawud)

D. Al-Ijma' Sebagai Dalil Hukum

1. Pengertian Al-Ijma'

Pengertian Al-Ijma menurut etimologi adalah Al-Azm yaitu cita-cita. Seperti firman Allah dalam Surah Yunus ayat 71:

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ

Dan bacakanlah kepada mereka berita penting tentang Nuh di waktu dia berkata kepada kaumnya: «Hai kaumku, jika terasa berat bagimu tinggal (bersamaku) dan peringatanku (kepadamu) dengan ayat-ayat Allah, maka kepada Allah-lah aku bertawakal, karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu (untuk membinashakanku). Kemudian janganlah keputusanmu itu dirahasiakan, lalu lakukanlah terhadap diriku, dan janganlah kamu memberi tangguh kepadaku.

Secara terminologi, Imam Syaukani memberikan rumusan pengertian Al-Ijma' yaitu:

إتفاقُ مُجْتَهِدِ أمّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَليْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ وَفَاتِهِ فِى عَصْرٍ مِنَ الأَعْصَارِ عَلَى أمْرٍ مِنَ الأُمُوْرِ.[33]

Kesepakatan para mujtahid (dari kalangan) umat Nabi Muhammad Saw. setelah beliau wafat, pada suatu masa, atas hukum suatu perkara.

Pengertian tersebut sesuai dengan rumusan pengertian yang diberikan oleh Al-Amidi, yaitu:

Ijma' adalah kesepakatan para mukallaf dari umat Muhammad pada suatu masa atas hukum suatu kasus.

Namun pengertian yang lebih mencakup kepada pengertian Ahli Al-Sunnah adalah pengertian yang dikemukakan oleh Abd al-Wahhab Khallaf, yaitu;[34]

الاجماع هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي فى واقعة من الوقائع

Ijma' yaitu konsensus semua mujtahid Muslim pada suatu masa setelah Rasul wafat atas suatu hukum hukum Islam mengenai suatu kasus.

Berdasarkan pengertian di atas, berarti unsur-unsur Al-Ijma' itu ada tiga, yaitu:(1) adanya kesepakatan seluruh mujtahid dari kalangan umat Nabi Muhammad Saw.dari seluruh dunia Islam, dan tidak boleh tertinggal satu mujtahid pun dalam kesepakatan tersebut; (2) terjadinya kesepakatan itu adalah dalam suatu masa setelah wafatnya Rasul Muhammad Saw.; (3) kesepakatan itu adalah menyangkut permasalahan yang timbul dalam masyarakat.

Abd al-Wahhab Khallaf lebih rinci menyebutkan unsur-unsur Al-Ijma' yaitu; (1) Adanya beberapa orang mujtahid pada waktu terjadinya suatu masalah hukum, karena kesepakatan itu tidak akan tercapai kecuali dengan beberapa pendapat, yang masing-masing ada kesesuaian pendapat. Maka jika tidak didapati adanya beberapa mujtahid, atau hanya seorang mujtahid saja, maka tidaklah terjadi Al-Ijma'; (2) Adanya kesepakatan semua mujtahid atas sesuatu hukum hukum Islam

[33]Asy-Syaukani, *Op.Cit*., hlm. 71.
[34]Abdu al-Wahhab Khallaf, *Op.Cit*., hlm. 45.

mengenai suatu masalah pada waktu terjadinya, tanpa memandang negeri, kebangsaan atau kelompok mereka; (3) Adanya kesepakatan mereka itu dengan menampilkan pendapat masing-masing mereka secara jelas mengenai suatu kasus, baik penampilannya itu berbentuk perkataan, atau perbuatan, baik secara sendiri-sendiri pendapat itu, atau berbentuk secara kolektif; (4) Bahwa kesepakatan itu adalah bulat dari seluruh mujtahid. Maka tidaklah dikatakan Al-Ijma', jika kesepakatan itu hanya sebagian besar ulama, tetapi sebagian yang lain menolaknya.[35]

Rumusan pengertian yang sangat berbeda secara substansial adalah pengertian yang diberikan oleh ulama Syiah yang menitikberatkan hanya kepada kelompok mereka saja, yaitu:

Ijma' adalah kesepakatan suatu kelompok yang kesepakatan mereka miliki kekuatan dalam menetapkan hukum hukum Islam.

2. Cara Menetapkan Al-Ijma'

Dilihat dari cara-cara terjadinya penetapan Al-Ijma', maka ada dua cara penetapan, yaitu:

a. Ijma' *sharih*, yaitu persesuaian pendapat para mujtahid pada suatu masa terhadap hukum suatu kasus dengan jalan masing-masing dari para mujtahid menyatakan pendapatnya dengan cara menfatwakan atau mempraktikkannya. Ijma' sharih menurut jumhur lama disebut juga Ijma' *hakiki* dan menjadi dalil hukum Islam. Ijma' *sharih* apabila dilihat dari segi *dalalah*-nya menghasilkan *qath'iyu al-dalalah*, yakni bahwa hukum yang dihasilkannya adalah pasti kebenarannya. Jadi, tidak ada jalan lain untuk menetapkan hukum kasus itu berbeda dengan hukum yang dihasilkan oleh Ijma', dan tidak mungkin berijtihad lagi terhadap kasus yang ditetapkan berdasarkan Ijma' itu.
b. Ijma' *sukuti*, yaitu sebagian mujtahid menyatakan pendapatnya dengan tegas dari hal hukum suatu kasus dengan memfatwakan atau mempraktikkan, tetapi sebagian mujtahid yang lain tidak menyatakan persetujuannya terhadap hukum itu dan tidak pula menentangnya, mereka diam. Ijma' sukuti ini adalah Ijma' *i'tibari*.

---

[35]Abd al- Wahhab Khallaf, *Op.Cit*., hlm. 45-46.

Karena orang yang berdiam itu belum tentu setuju. Sebab itu, Ijma' sukuti ini diperselisihkan oleh para jumhur ulama dijadikannya sebagai dalil hukum Islam.

3. Kedudukan Al-Ijma' Sebagai Dalil Hukum

Jumhur ulama sepakat bahawa Al-Ijma sebagai sebagai dalil hukum yang ketiga setelah Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Namun ada dua pendapat yang berkembang dalam hal menetapkan Al-Ijma' sebagai metode berijtihad. (1) Jumhur ushuliyyin memandang, bahwa Al-Ijma' sebagai salah satu metode berijtihad. (2) al-Nazhzham, Syiah dan kaum Khawarij memandang, bahwa Al-Ijma' tidak dapat dipakai sebagai metode berijtihad.[36] Sedangkan Syiah tidak menganggap Ijma' sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri di samping Al-Qur'an dan Sunnah. Ijma' yang diterima oleh Syiah hanya berkedudukan menyingkapkan atau menjelaskan adanya Sunnah dalam arti ucapan atau perbuatan orang-orang yang ma'shum (terpelihara dari kesalahan). Bila Ijma' mempunyai kekuatan dari segi dapat menyingkap ucapan seseorang yang ma'shum, maka tidak perlu adanya kesepakatan semua mujtahid.[37]

Sedangkan Khawarij, ia menolak ijma', terkecuali ijma' yang terjadi pada masa sebelum terjadinya perpecahan umat Islam yang dimulai sejak pemerintahan Umar bin Khattab. Alasannya, bahwa semenjak timbul perpecahan tidak mungkin adanya kesepakatan menyeluruh sedangkan kekuatan ijma' terdapat pada kesepakatan tersebut[38].

Apabila berpatokan kepada unsur-unsur Al-Ijma' yang disebutkan di atas, maka realisasinya sangat sulit, karena tidak terdapat ukuran untuk menetapkan seseorang sampai kepada tingkat mujtahid, dan tidak ada saling mengenal di antara mujtahid di seluruh dunia Islam. karena luasnya dunia Islam. Berbeda dengan masa Sahabat, bahwa mujtahid dari kalangan Sahabat hanya ada beberapa orang saja, dan di antara mereka saling mengenal. Oleh karena itu, Ijma' sahabat tentu terjadi.

Jumhur *ushuliyyin* menjadikan Al-Ijma' sebagai jalan untuk menggali hukum Islam beralasan disamping ayat-ayat Al-Qur'an dan Al-Sunnah, juga Al-Ijma' dilakukan oleh para Sahabat. Oleh karena itu, apabila unsur-unsur Al-Ijma' telah terpenuhi, maka Al-Ijma' menjadi hujjah

[36]al-Syaukani, *Op.Cit*., hlm. 72
[37]Amir Syarifudin, *Op.Cit.*, hlm. 141.
[38]*Ibid.*, hlm. 141-142.

yang qath'iyyahi, wajib diamalkan. Bahkan orang yang mengingkari Al-Ijma' yang jelas (*sharih*) dianggap kafir, Disamping itu, persoalan yang telah ditetapkan hukumnya menjadi Al-Ijma', maka menurut mereka, tidak boleh lagi menjadi pembahasan ulama generasi berikutnya, karena hukum yang telah ditetapkan melalui Al-Ijma', merupakan hukum hukum Islam yang qath'iyyah dan menempati urutan ketiga sebagai dalil hukum Islam setelah Al-Qur'an dan Al-Sunnah.[39] Tetapi Ibrahim al-Nazhzham (tokoh Mu'tazilah) menolaknya, karena merealisasikan unsur-unsur Al-Ijma' itu tidak mungkin dapat dilaksanakan.[40] Begitu juga Syiah tidak mengakui Al-Ijma', terkecuali jika Al-Ijma' dari keluarga Nabi Saw. atau dari kesepakatan Imam-Imam mereka sendiri. Artinya Al-Ijma' menurut mereka adalah kesepakatan pendapat yang memuat perkataan atau pernyataan persetujuan Imam mereka, bukan hanya kesatuan pendapat ulama-ulama mujtahid,[41] karena menurut keyakinan mereka hanya Imam yang dianggap ma'shum (terhindar dari dosa).

Al-Ijma' yang dijadikan hujjah oleh jumhur ulama adalah Ijma' *sharih* (kesepakatan secara nyata), Adapun Al-Ijma' *sukuti* (sebagian mujtahid diam) terdapat perbedaan pandangan di kalangan ushuliyyin. Imam Malik, Imam Syafi'i, berpendapat, bahwa Al-Ijma' *sukuti* bukanlah Al-Ijma' dan tidak dapat dijadikan hujjah, karena diamnya mujtahid lain tidak dapat ditafsirkan sebagai tanda persetujuan mereka.[42] al-Amidi, berpendapat, bahwa Al-Ijma' *sukuti* tidak bisa dikatakan Ijma', tetapi dapat dijadikan hujjah, yang kehujjahannya bersifat *zhanny*.[43] Sedangkan Hanafi dan Imam Ahmad bin Hanbal, mengatakan bahwa Al-Ijma' seperti ini dapat dijadikan hujjah.[44] Alasan Hanafi dan Ahmad bin Hanbal dalam menetapkan kehujjahan Al-Ijma' *sukuti,* karena Al-Ijma' *sharih* harus disepakati oleh seluruh mujtahid yang hidup pada suatu masa terjadinya Ijma' dan masing-masing mereka mengemukakan pendapat serta menyetujui hukum yang ditetapkan. Hal ini tidak dapat terialisasi. Pada hal Al-Ijma' itu dikemukakan ulama bermula dari pendapat seorang atau

[39]Nasrun Haroen, *Op.Cit*., hlm. 54. Ayat yang umum dijadikan oleh ushûliyin tentang sumber hukum dan dilakukannya ijtihad adalah Surah An-Nisa ayat 59.

[40]*Ibid.*

[41]Subhi Mahmassani, *Falsafatu al-Tasyri' fi al-Islamy*, Tj. Ahmad Sadjono, Bandung, PT. Ma'arif, 1981, hlm. 125.

[42]Nasrun Haroen *Op.Cit*., hlm. 59

[43]al-Amidi, *Op.Cit*., hlm. 129.

[44]Nasrun Haroen, *Op.Cit*., hlm. 57.

sekelompok mujtahid, sedangkan mujtahid lainnya diam saja. Diamnya seseorang dapat dikatakan tanda setuju atas pendapat yang lain. Para ulama ushuliyyin mengatakan: السكوت فى موضع البيان بيان. (Diam ketika suatu penjelasan diperlukan, dianggap sebagai penjelasan). Disamping itu, jika mujtahid menggali hukum dan fatwanya menyimpang dari nash atau metode yang digunakan tidak sesuai dengan metode yang telah disepakati, mereka diam saja, maka mereka berdosa.[45]

Pendapat Ahmad bin hanbal itu diklarifikasi oleh anaknya bernama Abdullah bin Ahmad bin Hanbal, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Hazm dalam kitabnya al-Ihkam yang dikutip oleh Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan "Saya telah mendengar bapak saya berkata: "Apa yang diakui oleh seseorang bahwa hal itu adalah Al-Ijma', maka hal itu adalah dusta. Siapa yang mengakui adanya Al-Ijma', dia itu adalah pendusta"[46] Keterangan Ibn Hazm itu, jika dilihat kepada dalil-dalil hukum yang diperpegangi oleh Ahmad bin Hanbal, memang tidak disebutkan secara langsung tentang dalil Al-Ijma', tetapi ia mengakui fatwa-fatwa Sahabat yang tidak diperselisihkan (Al-Ijma' sahabat).[47]

Imam Syaukani tidak memberi komentar tentang kedua pandangan di atas, tetapi ia mengatakan, bahwa Al-Ijma' Sahabat merupakan hal yang dapat diterima oleh seluruh ulama.[48] Karena pada zaman itu, kaum muslimin masih bertempat tinggal dalam batas-batas wilayah yang memungkinkan berkumpulnya para mujtahid di kalangan Sahabat, untuk melakukan suatu kesepakatan tentang suatu masalah. Meskipun ada kemungkinan bagi para sahabat untuk melakukan kesepakatan atas hukum suatu masalah, tetapi Imam -Syaukani mengatakan bahwa tidak ditemui riwayat yang menerangkan adanya Al-Ijma' Sahabat. Apa yang disebut Al-Ijma' Sahabat hanya berupa kesepakatan sebagian Sahabat atas hukum suatu kasus yang mereka hadapi.[49] seperti kesepakatan Sahabat khulafa al-rImam idin (Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman

[45]*Ibid*., hlm. 59

[46]Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.Cit*., hlm. 49.

[47]Subhi Mahmassani, *Op.Cit*., hlm. 54. Dasar-dasar istinbath hukum yang diperpegangi oleh Ahmad bin Hanbal yaitu Al-Qur'an, Sunnah, fatwa-fatwa sahabat Nabi Saw. yang tidak diperselisihkan, pendapat para sahabat yang cocok dengan ketentuan nash Al-Qur'an dan al-Sunnah, Al-Hadits mursal, Al-Hadits dha'if dan Qiyas dalam keadaan terpaksa.

[48]al-Syaukani, *Op.Cit*., hlm. 203

[49]*Ibid*., hlm. 203.

bin Affan dan Ali bin Abi Thalib), sementara Sahabat yang lain diam. Dengan demikian, Al-Ijma' yang terjadi adalah Al-Ijma' sukuti.

Imam Syafi'i menerima Al-Ijma' sebagai hujjah ketika tidak menemukan *nash*. Ijma' yang diterima Imam Syafi'i adalah Ijma' seluruh penjuru ummat Islam. Oleh karena itu, menurut Imam Syafi'i, Ijma' ulama Madinah tidak merupakan Ijma' yang menjadi hujjah.[50] Hal ini berbeda dengan gurunya yaitu Imam Malik yang menjadikannya Ijma' ulama Madinah sebagai hujjah. Sedangkan Ahmad bin Hanbal berpendapat, bahwa Ijma' seluruh penjuru ummat Islam tidak mungkin terjadi. Terjadinya Ijma' itu hanya pada masa Sahabat. Oleh karena itu, Ahmad bin Hambal menolak Ijma' pada segenap masalah. Ahmad menolak adanya Ijma' pada masalah-masalah dikatakan orang telah ada Ijma' padanya, sebagaimana Abu Yusuf menolak pernyataan Al-Auza'i, dan sebagaimana Syafi'i membantah orang yang mengatakan "telah ada Ijma' pada suatu masalah"[51] Menurut Ahmad bin Hambal, Ijma' itu dua martabat; *Pertama*, Ijma' yang tertinggi adalah Ijma' para Sahabat. Karena disepakatinya Ijma' para sahabat sebagai hujjah adalah bersandar kepada Al-Qur'an dan Sunnah yang shahih, mengingat bahwa tidak mungkin para Sahabat menyetujui sesuatu ketetapan apabila ada Sunnah shahih yang menyalahinya. *Kedua*, diketahui ada suatu pendapat yang Masyhur dalam masyarakat dan tidak diketahui ada yang menyalahinya.[52]

Bagaimana terhadap kesepakatan mayoritas mujtahid, apakah termasuk ijma' yang memiliki kekuatan hukum? Dalam hal ini para mujtahid berbeda pendapat; Jumhur ulama berpendapat bahwa tidak sah ijma' apabila hanya meyoritas mujtahid saja yang bersepakat sedangkan ada minoritas yang menyalahinya. Muhammad ibn Jarir Ath-Thabari, Abu Bakar Ar-Razi dan Ahmad bin Hanbal dalam satu riwayat berpendapat bahwa kesepakatan kesepakatan mayoritas mujtahid sudah dapat dikatakan Ijma'. Sebagian ulama berpendapat bahwa bila jumlah minoritas itu yang menentang itu mencapai tingkat Mutawatir, maka ketidaksepakatan mereka menyebabkan tidak terlaksananya ijma'. Tetapi kalau jumlah yang menentang itu tidak mencapai tingkat Mutawatir, maka tidak mempengaruh Ijma'.[53]

[50]Asy-Syafi'i, Ar-Risalah, hlm. 344.
[51]T.M. Hasbi As-Siddiqi, *Op.Cit.*, hlm. 65.
[52]*Ibid.*, hlm. 67.
[53]Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, hlm. 143-144.

Terhadap Ijma' *Ahlu Al-Madinah*. Dalam hal ini para mujtahid berbeda pendapat; Jumhur ulama berpendapat bahwa kesepakatan ini tidak dapat dikatakan Ijma, karena itu kesepakatan *Ahlu Al-Madinah* tidak dapat dikatakan Ijma'. Karena Ijma' itu hukum yang diperolehnya juga mengikat kepada orang yang di luar penduduk Madinah. Tetapi Imam Malik berpendapat bahwa kesepakatan ulama Madinah adalah Ijma' dan mempunyai kekuatan hukum. Imam Malik beralasan bahwa penduduk Madinah menyaksikan sendiri ayat-ayat hukum dan merupakan orang yang paling tahu tentang keadaan Rasul dibandingkan dengan penduduk kota lainnya. Karenanya kebenaran tidak akan lari daripadanya.[54] Adapun ijma' Khulafau Ar-Rasyidin, Para ulama berbeda pendapat; Jumhur ulama berpendapat kesepakatan ini tidak menjadi sebuah ijma'.[55] Tetapi Ahmad bin Hambal berpendapat kesepakatan mereka adalah menjadi ijma'. Mereka beralasan dengan Hadis Nabi Saw. "'*Alaikum bisunnaty wa sunnati al-khulafai ar-Rasyidin min ba'dy*".[56]

4. Aplikasi Ijma' pada Ekonomi dan Keuangan Syariah

a. Ijma' tentang warisan, ijma' yang telah dilandaskan pada sunnah yang diamati dalam kasus warisan. Di mana ulama sepakat menetapkan bahwa nenek menggantikan kedudukan ibu sebagai ahli waris bilamana ibu kandung dari si mayit sudah meninggal. Di mana Nabi Saw. pernah memberi nenek seperenam harta warisan dari si mayit yang telah tiada ibunya. Dalam sumber lain telah disepakati bahwa bila seseorang didahului (ditinggal mati) oleh ayahnya, maka kakek turut serta memperoleh warisan bersama anak lelaki yang diambil dari bagian ayahnya. Telah disepakati pula bahwa seorang nenek berhak memperoleh seperenam dari warisan yang ada. Dalam hal ini, Ijma' didasarkan pada keputusan yang berasal dari Mughirah bin Syu'bah (wafat tahun 50 H) dibandingkan dengan ketentuan Nabi Saw.
b. Ijma' tentang keharaman bunga bank. Menurut Syeikh Yusuf Qardhawi dalam bukunya bunga bank adalah haram, bahwa sebanyak 300 ulama dan pakar ekonomi dunia telah menghasilkan suatu ijma' tentang keharaman bunga bank (mereka terdiri dari ahli

[54]*Ibid.*, hlm. 145-146.
[55]*Ibid.*, hlm. 149.
[56]*Ibid.*

fikih, ahli ekonomi dan keuangan dunia) melalui satu pertemuan di mana telah lahir ijma' ulama dari berbagai lembaga, pusat penelitian, muktamar, seminar-seminar ahli fikih dan ahli ekonomi Islam yang mengharamkan bunga bank dalam segala bentuknya dan bunga bank itu adalah riba tanpa diragukan sedikitpun. Beberapa hasil keputusan dari lembaga internasional antara lain:

Sidang Organisasi Konferensi Islam (OKI) Semua peserta sidang OKI kedua yang berlangsung di Karachi, Pakistan, Desember 1970, telah menyepakati dua hal utama yaitu: Praktik bank dengan sistem bunga adalah tidak sesuai dengan syariah Islam Perlu segera didirikan bank-bank alternatif yang menjalankan operasinya sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Hasil kesepakatan inilah yang melatarbelakangi didirikannya Bank Pembangunan Islam (IDB).

Konsul Kajian Islam Dunia. Ulama-ulama besar dunia yang terhimpun dalam Konsul Kajian Islam Dunia (KKID) telah memutuskan hukum yang tegas terhadap bunga bank. Dalam konferensi II KKID yang diselenggarakan di Universitas Al-Azhar, Cairo, pada bulan Muharram 1385 H / Mei 1965, ditetapkan bahwa tidak ada sedikit pun keraguan atas keharaman praktik pembungaan uang seperti yang dilakukan bank-bank konvensional. Di antara ulama-ulama besar yang hadir adalah Syeikh Al-Azhar, Prof. Abu Zahra, Prof. Abdullah Draz, Prof.Dr. Mustafa Ahmad Zarqa, Dr. Yusuf Qardhawi, dan sekitar 300 ulama besar dunia lainnya. Dr. Yusuf Qardhawi, salah seorang peserta aktif dalam konferensi tersebut mengutarakan langsung kepada penulis pada tanggal 14 Oktober 1999 di Institute Bankir Indonesia, Kemang, Jakarta Selatan, bahwa konferensi tersebut di samping dihadiri oleh para ulama juga diikuti oleh para bankir dan ekonom dari Amerika, Eropa, dan dunia Islam. Yang menarik, menurut beliau, bahwa para bankir dan ekonom justru yang paling semangat menganalisa kemadharatan praktik pembungaan uang melebihi hammasah (semangat) para ustadz dan ahli syariah. Mereka menyerukan bahwa harus dicari satu bentuk sistem perbankan alternatif.

Fatwa lembaga-lembaga lain. Senada dengan ketetapan dan fatwa dari lembaga-lembaga Islam dunia di atas, beberapa lembaga tersebut berikut ini juga menyatakan bahwa bunga bank adalah salah satu bentuk riba yang diharamkan. Lembaga-lembaga tersebut antara lain:

Akademi Fiqh Liga Muslim Dunia; Pimpinan Pusat Dakwah, Penyuluhan, Kajian Islam, dan Fatwa, Kerajaan Saudi Arabia. Selain lembaga diatas, ada penambahan ketetapan akan keharaman bunga bank oleh tiga forum ulama internasional, yaitu: Majma'ul Buhuts al-Islamiyyah di Al-Azhar Mesir Mei 1965. Majma' al-Fiqh al-Islamy di negara-negara OKI, Jeddah 22-28 Desember 1985. Majma' Fiqh Rabithah Rabithah al-'Alam al-Islamy keputusan ke-6 sidang ke-9, Mekkah 12-19 Rajab 1406 H. Keputusan Dar Al-Ifta, Kerajaan Saudi Arabia, 1979. Keputusan Supreme Shariah Court Pakistan, 22 Desember 1999.

Dasar-dasar Penetapan: Bunga bank memenuhi kriteria riba yang diharamkan Allah Swt. seperti dikemukakan oleh Imam Nawawy dalam Al-Majmu, Ibn Al-Araby dalam ahkam Al-Qur'an, Al-Aini dalam Umdah al-Qary, Al-Sarakhasy dalam Al-Mabsuth, Ar-Raghib al-Isfahani, Yusuf Qardhawi dalam Fawaid al-Bunuk, Muhammad Abu Zahrah, Muhammad Ali-Ashabuni, Wahbah Az-Zuhaily dalam Al-Fiqh wal Islamy wa adilatuh. Bunga uang dari pinjaman/simpanan yang berlaku diatas lebih buruk daripada riba yang diharamkan Allah Swt. dalam Al-Qur'an, karena riba hanya dikenakan tambahan pada saat si peminjam tidak mampu mengembalikan pinjaman pada saat jatuh tempo. Sedangkan bunga bank sudah langsung dikenakan tambahan sejak transaksi.

c. Ijma' tentang keabsahan kontrak pembelian barang yang belum diolah atau diproduksi ('Aqdul Istishna').[27] Aturan normalnya adalah pelarangan penjualan barang yang tidak ada (*non-exist*) karena adanya ketidakpastian. Tapi penjualan barang seperti ini, yang belum ada hukumnya tidak sah karena ia belum pasti hukumnya. Kesepakatan para ulama membolehkannya ditujukan untuk memperoleh jalan keluar yang mudah.

d. Ijma' ulama tentang asuransi bisnis yang mengharamkan, Sesungguhnya Majelis Ulama Fikih pada pertemuan pertamanya yang diadakan pada tanggal 10 sya'ban 1398 M, di Makkah al-Mukarramah di pusat Rabithah al-Alam al-Islami meneliti persoalan asuransi dengan berbagai jenisnya yang bermacam-macam, setelah sebelumnya menelaah tulisan para ulama dalam persoalan tersebut, dan juga setelah melihat keputusan Majelis Kibar al-Ulama di Kerajaan Saudi Arabia pada pertemuan kesepuluh di Kota Riyadh

tanggal 4/4/97 M, dengan SK No. 55, tentang haramnya asuransi berbasis bisnis dengan berbagai jenisnya. Setelah mempelajari secara lengkap berbagai pendapat seputar persoalan itu, baik berupa asuransi jiwa, asuransi barang dagangan berdasarkan analisis sebagai berikut: Di mana memberlakukan premi tetap sebagaimana dilakukan berbagai perusahaan asuransi bisnis merupakan perjanjian usaha yang mengandung unsur "menjual kucing dalam karung" karena pihak yang akan menerima asuransi pada saat perjanjian tidak mengetahui jumlah uang yang akan dia berikan dan akan diterima. Karena bisa jadi sekali, dua kali membayar iuran, terjadi kecelakaan sehingga ia berhak mendapatkan jatah yang dijanjikan oleh pihak perusahaan asuransi, hal ini juga sangat bergantung pada perkembangan saat tanggungan itu harus dibayarkan penanggung. [32] Yang merusak perjanjian dan membolehkan asuransi kooperatif (semacam arisan) dan asuransi sosial (tunjangan pensiun) karena dasarnya adalah dari sumbangan sukarela dan atas asas gotong royong sesuai dengan Q.S Al-Maidah: 2.[33] sehingga ijma ulama mengharamkan asuransi bisnis di konvensional.

e. Jual beli pelelangan (muzayadah), di mana pelelangan itu boleh berdasarkan ijma' (konsensus) kaum muslimin. Pelelangan adalah penawaran barang di tengah keramaian. Lalu para pembeli saling menawar dengan harga tertinggi sampai kepada batas harga tertinggi yang ditawarkan, lalu terjadilah transaksi, dan si pembeli bisa mengambil barang yang dijual.

f. Jual beli Madhaamin (jual beli hewan yang masih dalam perut) menurut jumhur ulama tidak dibolehkan. Alasannya adalah mengandung unsur gharar, sangat jelas karena jika penjual ingin menjual anak yang masih dalam perut induknya yang berarti barang belum ada, sedang si pembeli menghadapi suatu risiko antara berhasil mendapatkan anak tersebut atau tidak.

E. Al-Qiyas Sebagai Dalil Hukum

1. Pengertian Al-Qiyas

Qiyas menurut pengertian etimologi, yaitu artinya menetapkan bagi sesuatu dengan apa yang semisalnya. Misalnya seseorang mengukur kain dengan meteran sama dengan ukuran kain yang lain.

Adapun pengertian secara terminologi Menurut al-Baqillany Qiyas yaitu:

حَمْلُ مَعْلُوْمٍ على مَعْلُوْمٍ فى إثباتِ حُكْمٍ لهَا أو نَفْيِهِ عَنْهُمَا بِأمْرٍ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ[57]

Membawa suatu objek yang diketahui kepada objek yang lain guna menetapkan atau menegaskan hukum bagi keduanya dengan memerhatikan "illat hukum dan sifatnya.

Al-Qiyas menurut rumusan Abu al-Husain al-Bashri yang menyebutkan:

تَحْصِيْلُ حُكْمِ الاصْلِ فِي الفُرُوْعِ لِإشتِبَاهِهِما فى عِلَّةِ الحُكْمِ[58]

Menerapkan hukum yang terdapat pada ashl (pokok) kepada far' (cabang), karena terdapat kesamaan ''illat hukum antara keduanya.

Abu Zahrah memberikan pengertian Qiyas dengan rumusan, yaitu:

إلحاقُ امرٍ غيرِ منصوصٍ على حكمهِ بأمرٍ آخَرَ منصوصٍ على حكمهِ لِاشْتِراكِهاَ فى علةِ الحكمِ.[59]

Menyamakan sesuatu yang tidak ada nash hukumnya dengan sesuatu yang ada nash hukumnya karena adanya persamaan illat hukum.

Selain dua rumusan pengertian Al-Qiyas di atas, masih banyak pengertian Al-Qiyas yang lain dirumuskan oleh ushuliyyin. Bertolak dari pengertian-pengertian tersebut, maka pengertian Al-Qiyas, yaitu:

إستَخْرَاجُ مِثْلِ حُكْمِ المذْكُوْرِ لما لم يُذكَرْ بِجَامِعِ بَيْنَهُمَا[60]

Upaya mengeluarkan hukum atas sesuatu yang belum ada hukumnya sebanding dengan sesuatu yang ada hukumnya, dengan memerhatikan kesamaan alasan ("illat) antara keduanya.

2. Unsur-unsur Al-Qiyas

Dari pengertian Al-Qiyas yang dikemukakan di atas, dapat diketahui, bahwa ada empat unsur dalam Al-Qiyas, yaitu; (1) Sesuatu yang telah diketahui hukumnya dan dijadikan sebagai patokan untuk menentukan hukum yang lain, yang disebut dengan *al-ashl*; (2) Sesuatu yang belum ada hukumnya dan akan ditetapkan hukumnya, yang disebut dengan

---

[57] Asy Syaukani, *Op.Cit*., hlm. 198.
[58] *Ibid.*
[59] Abu Zahrah, *Ushul Fiq*h, Dar al-Fikr Araby, 1958. hlm. 218.
[60] Asy-Syaukani, *Op.Cit*., hlm. 198.

al-far';(3) Sesuatu yang menggabungkan *ashl* dan *far'* yang disebut *'illat*; (4) Hukum yang telah ditetapkan Allah baik dalam Al-Qur'an atau Al-Sunnah.[61]

Unsur-unsur Al-Qiyas tersebut di atas, tidak berbeda dengan unsur-unsur Al-Qiyas yang dikemukakan oleh jumhur ulama, yaitu *ashl, far'*, '*illat* dan hukum *ashl*.[62]

Hukum *ashl* itu dapat diterapkan kepada *far'*, apabila memenuhi syarat-syarat. Menurut Imam Syaukani bahwa:

a. Hukum *ashl* itu adalah hukum yang dikehendaki diterapkan kepada *far'* berbentuk hukum Islam, maka tidaklah sah Al-Qiyas jika tidak berbentuk hukum Islam, atau tidak sah jika hukum Islam tetapi telah dihapus (*nashakh*).
b. Hukum *ashl* itu adalah hukum Islam, bukan hukum akal, maka tidaklah sah atasnya, karena yang ditetapkan itu adalah hukum Islam.
c. Ada jalan untuk mengetahui 'illat hukum *ashl* itu, maka tidaklah sah jika tidak ada jalan untuk mengetahui 'illat hukum *ashl* itu, artinya bahwa''illat hukum *ashl* itu dapat dijangkau oleh akal.
d. Hukum *ashl* itu ditetapkan oleh nash (Al-Qur'an dan Al-Sunnah).
e. Tidaklah dijadikan hukum *ashl* itu dari hukum *far'* yang lain.
f. Tidaklah dalil hukum *ashl* itu dikandung juga oleh hukum *far*'.
g. Hukum *ashl* itu telah disepakati ketetapan hukumnya.
h. Tidaklah hukum *ashl* itu merupakan hukum Al-Qiyas yang murakkab.
i. Tidaklah hukum yang bersifat *ta'abbudi* yang mereka tidak sanggup mengetahuinya.
j. Tidaklah hukum *ashl* itu yang 'illat-nya tidak dapat diketahui, seperti bilangan rakaat shalat lima waktu.
k. Tidaklah hukum *ashl* itu hukum yang mengandung perbedaan pendapat dalam ketetapan hukumnya.
l. Tidaklah *far'* itu lebih dahulu ditetapkan hukumnya sebelum *ashl*, karena hukum yang diterapkan itu memberi kaidah kepada yang terkemudian.[63]

[61]*Ibid.*, hlm. 204.
[62]al-Gazali, *Op.Cit.*, j. II hlm. 54. al-Amidi, *Op.Cit.*, j. III, hlm. 6.
[63]al-Syaukani, *Op.Cit.*, hlm. 204-206.

Persyaratan hukum *ashl* yang dikemukakan di atas sebenarnya lebih rinci daripada persyaratan yang dikemukakan oleh para ulama ushul lainnya, sebagaimana Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan, bahwa hukum *ashl* itu dapat diterapkan kepada *far*' apabila memenuhi secara umum, yaitu; (1) terdiri dari hukum yang amali yang ditetapkan oleh nash, bukan ditetapkan berdasarkan Al-Ijma' dan Al-Qiyas (2) hendaknya hukum *ashl* itu yang dapat dijangkau 'illat-nya oleh akal; (3) hukum *ashl* itu bukan hukum yang berlaku kekhususan.[64]

Terhadap 'illat yang terkandung dalam hukum *ashl* yang dipersamakan dengan 'illat yang terdapat pada *far*', maka para ulama membicarakannya lebih luas.

3. Pemahaman Para Ushuliyyin Terhadap 'Illat Hukum

Untuk dapat memahami tentang 'illat hukum sebagai alat istinbath hukum Islam, maka terlebih dahulu dikemukakan rumusan pengertiannya, baik secara etimologi maupun secara terminologi.

Secara etimologi kata 'illat adalah bentuk masdar dari kata "عل – يعل – علة yang berarti sakit atau penyakit. [65]Menurut al-Jurjani. 'illat dinamakan penyakit karena ia mengubah kondisi pisik seseorang dari kuat menjadi lemah. Dalam dunia kedokteran sesuatu yang menyebabkan tubuh merasa sakit disebut dengan 'illat.[66]

Secara terminologi ditemukan sejumlah rumusan pengertian tentang 'illat hukum yang redaksionalnya berbeda antara satu dengan yang lainnya. Dalam kitab-kitab ushul fiqh masa terdahulu, misalnya al-Ghazali dalam kitab *al-Mustashfa* menyebut 'illat hukum itu dengan "*manath al-hukm*" (pautan hukum), yaitu pautan hukum atau tambatan hukum di mana Syari' menggantungkan hukum dengannya.[67] Rumusan al-Ghazali ini senada dengan rumusan yang dikemukakan oleh Muhammad abd al-Ghani al-Bajiqani pengikut Imam Malik dalam kitabnya *Al-Madkhal Ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*.[68] Tetapi al-Ghazali terkadang menyebut 'illat dengan "*al-Mu'atstsir*" (yang membawa

[64]Abdul Wahhab Khallaf, *Op.Cit.*, hlm. 61-63.
[65]Luis Ma'luf, *Op.cit* hlm. 523.
[66]Muhammad al-Jurjani*, Kitab al-Ta'rifat* (Singapore-Jeddah, t.th.) hlm. 154.
[67]Al-Ghazali, *Al-Mustasyfa fi Win al-Ushul*, Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1993 hlm. 395.
[68]Muhammad Abd al-Ghani al-Bajiqani, *Al-Madkhal Ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*, hlm. 112.

pengaruh), terkadang dengan ungkapan "*al-'alamat*" (suatu tanda).[69] Rumusan al-Ghazali ini senada dengan rumusan yang dikemukakan oleh al-Subki yang menyebutkan bahwa 'illat itu yaitu suatu tanda dan petunjuk bagi ditetapkannya hukum.[70]

Mushthafa Syalabi mengutip rumusan al-Amidi dan ibn Hajib, mengartikan 'illat hukum itu sebagai motif dan pendorong atau sesuatu yang menuntut adanya pensyariatan hukum.[71] yakni menciptakan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan (*mudharat*) dalam kehidupan manusia. Rumusan yang dikemukakan oleh al-Amidi dan ibn hajib ini senada dengan rumusan yang dibuat oleh Abu Zakariya al-Anshari maksud 'illat hukum itu adalah merupakan sesuatu yang memberitahu atau yang mempengaruhi, yang mendorong untuk menimbulkan penetapan hukum bagi mukallaf. Dalam pengertian ini Abu Zakariya memberikan tambahan ungkapan bahwa penetapan hukum itu ada hubungannya dengan pembebanan orang mukallaf.[72]

Sementara itu, dalam kitab *Mukhtatsar Hushul al Ma'mul min 'Ilm al-Ushul* oleh Shadiq Hasan Khan menyebutkan bahwa 'illat hukum itu diungkapkan dengan rumusan " sebab, tanda atau petunjuk, yang mendorong, yang menuntut, yang menghendaki, yang menjadi motif, yang menjadi pautan, yang menjadi petunjuk, yang menentukan, yang mengharuskan, atau yang mempengaruhi".[73]

Rumusan tentang 'illat hukum dalam kitab-kitab ushul fiqh masa terdahulu di atas berbeda dengan rumusan dalam kitab-kitab ushul fiqh masa akhir, misalnya Muhammad Abu Zahrah dalam kitabnya Ushul Fiqh menyebutkan bahwa 'illat hukum itu yaitu suatu sifat atau keadaan yang jelas yang serasi sebagai dasar penetapan hukum.[74] Abd al-Karim Zaidan yang merumuskan bahwa 'illat hukum itu adalah sesuatu sifat yang jelas dan pasti yang dapat dijadikan sebagai dasar pembinaan dan pautan hukum, karena ada atau tidak adanya hukum

[69]Al-Ghazali, *Op.Cit*., hlm. 399, 433.

[70]Ibnu Subki, *Syarh Matan Jami' al-Jawami'* Jl. II Maktabah Dar Ihya, t.th.) hlm. 231.

[71]Muhammad Mushthafa Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam*, Beirut, Dar al-Nahdhah, 1981, hlm. 117

[72]Abu Yahya Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Washil: Syarh Lubb al-Ushul*, (Surabaya, t.tp. t.th.) hlm. 144)

[73]Shadiq Hasan Khan, *Mukhtashar Hushul al-Ma'mul Min 'Ilm al-Ushul*, Kairo, Dar al-Shahwah, 1403 hlm. 106-108.

[74]Muhammad Abu Zahrah, *Op.cit* hlm. 237.

berhubungan dengan ada dan tidak adanya ‘illat.[75] Sementara itu, Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan bahwa ‘illat hukum itu sesuatu yang jelas dan teratur (akurat) yang dapat dijadikan landasan pembinaan dan tambatan hukum karena ada atau tidak adanya ‘illat tersebut.[76]

Dari sejumlah pengertian yang dikemukakan oleh para ulama baik dalam kitab-kitab ushul fiqh masa terdahulu maupun ushul fiqh masa akhir bahwa ‘illat itu merupakan sesuatu yang memberitahu dan sesuatu yang mendorong yang menjadi landasan hukum. Namun dalam ushul fiqh masa akhir bukan saja melihat kepada fungsi ‘illat sebagaimana ushul fiqh masa terdahulu, tetapi lebih kepada kriterianya. Misalnya dalam kitab ushul fiqh Muhammad Abu Zahrah, Abd al-Wahhab Khallaf maupun Abd al-Karim Zaidan merumuskan ‘illat lebih tegas dan rinci dan jelas kriterianya terhadap sifat-sifat yang dapat dijadikan ‘illat dalam penetapan hukum.

Dalam kitab ushul fiqh masa terdahulu, tidak membedakan antara ‘illat dengan sebab, keduanya sama-sama menjadi dasar atau alasan adanya ketetapan hukum. Sedangkan dalam kitab ushul fiqh masa akhir, misalnya Abd al-Wahhab Khallaf membedakan antara ‘illat dan sebab. ‘Illat itu Sesuatu yang menjadi landasan atau alasan penetapan hukum itu harus dapat dipahami kaitannya dengan ketentuan hukum yang ditetapkan.[77] Dengan demikian, sesuatu yang tidak dapat dipahami kaitannya antara yang menjadi landasan atau alasan penetapan hukum dengan ketentuan hukum yang ditetapkan maka bukanlah ‘illat hukum. Dalam kaitan ini Abd al-Wahhab Khallaf memberikan contoh “menyaksikan bulan sebagai “sebab” timbulnya kewajiban “puasa Ramadhan”. Hal ini tidaklah dinamakan “sebab” bukan “’illat”, karena tidak dapat dipahami bagaimana hubungannya antara menyaksikan bulan dengan adanya kewajiban puasa. Atau contoh lain, terbenamnya matahari di barat, maka timbulnya kewajiban shalat maghrib. Baik menyaksikan bulan atau terbenam matahari di barat adalah sebab yang mengakibatkan kewajiban puasa atau kewajiban shalat maghrib. Ini sebab-akibat, tetapi bukan ‘illat. Atas dasar itulah Abd al-Wahhab Khallaf menjelaskan bahwa setiap ‘illat itu adalah sebab, tetapi tidaklah semua sebab itu dapat disebut ‘illat.

[75]Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Baghdad, al-Dar al-Arabiyah li al-Tiba’ah, 1977, hlm. 201-202.

[76]Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.Cit.*, hlm. 65.

[77]*Ibid.,* hlm. 67-68.

Dengan demikian, terdapat dua kelompok pemikiran yang berbeda satu sama lain. Kelompok pertama berpegang dengan hikmah hukum yang menjadi ‘illat yang mendorong penetapan suatu ketentuan hukum. Kelompok ini mengatakan bahwa pada hakikatnya ‘illat hukum itu suatu keserasian (munashib) yang mempunyai hubungan terhadap pensyariatan hukum, dengan atas keserasian inilah hukum dibuat demi terciptanya kemaslahatan dan terhindar dari mafsadat.[78] Oleh karena itu, Al-Ghazali mengatakan bahwa kemaslahatanlah yang mewajibkan adanya hukum, namun terkadang hal ini tidak tampak dan tidak bisa menentukan ‘illat dengan sifat, kecuali hal tersebut semata-mata dugaan. Maksudnya apa yang menjadi ukuran dan alasan ketentuan *Syari*’ dalam pensyariatan hukum adalah tersembunyi dan para ulama dituntut untuk mencari relevansinya dengan melihat tujuan yaitu kemaslahatan. Dengan demikian, setiap hikmah mengandung kemaslahatan dan inilah ‘illat yang menjadi motif pensyariatan hukum, karenanya hukum tidak akan memiliki arti, jika tidak mengandung kemaslahatan. Misalnya, *Syari*’ menetapkan wajib *qishash* bagi pelaku pembunuhan sengaja, ‘illat-nya adalah hikmah, yakni terciptanya kemaslahatan bagi umat manusia seluruhnya. Kewajiban *qishash* berarti akan menjerakan orang untuk melakukan pembunuhan, dengan cara ini akan tercapai tujuan hukum Islam yaitu tegaknya kemaslahatan dan hilangnya kemafsadatan.

Sedangkan kelompok kedua, Muhammad Abu Zahrah dan Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan bahwa suatu ketentuan hukum yang berpengaruh adalah sifat-sifat ‘illat. Oleh karena itu, sifat yang mempengaruhi ketentuan hukum itu harus berupa sifat yang jelas dan tegas. Namun bagaimana untuk menentukan sifat itu diketahui dengan jelas dan tegas, sementara sifat itu ada yang jelas dan ada pula yang tidak jelas, demikian berarti penentuan sifat itu hanya dengan dugaan saja. Misalnya *Syari*’ menetapkan wajib *qishash* bagi pelaku pembunuhan. Pembunuhan itu harus dibedakan antara “sengaja” dengan “tidak sengaja”. Terhadap pembunuhan “sengaja” tentu didasari oleh motif yang mempengaruhinya, yaitu permusuhan. Maka atas dasar ini yang tampak dan ada hubungannya dengan perbuatan pembunuhan adalah permusuhan dan inilah sifat yang mempengaruhi adanya penetapan hukum *qishash*. Sedangkan pembunuhan tidak sengaja tidak ada motif

[78]Mushthafa Syalabi, *Op.Cit*., hlm. 133.

permusuhan, melainkan keliru dari pelakunya, oleh karenanya tidak berlaku hukum *qishash*.[79]

Menurut Jumhur *ushuliyyin*, sebenarnya ada empat syarat yang telah disepakati, syarat-syarat ‘illat itu adalah: (1) hendaknya ’illat itu merupakan sifat yang nyata, yakni sifat yang dapat dijangkau oleh panca indra yang lahir; (2) ‘illat itu merupakan sifat yang pasti, yaitu tertentu dan terbatas; (3) ‘illat itu merupakan sifat yang sesuai dengan hikmah hukum oleh tujuan hukum hukum Islam; (4) ‘illat itu tidak merupakan sifat yang terbatas pada ashl, artinya harus sifat yang dapat diwujudkan pada beberapa individu (bukan khushushiyah).[80]

Syarat-syarat ‘illat yang dikemukakan oleh Imam Syaukani di atas, berarti lebih ketat dari syarat-syarat yang dikemukakan oleh kebanyakan ushuliyyin. Hal ini berarti penggunaan Al-Qiyas sebagai metode ijtihad oleh Imam -Syaukani lebih ketat dan teliti dibandingkan dari kelompok Jumhur ulama.

Berdasarkan syarat-syarat ‘illat sebagaimana yang dikemukakannya, maka yang diakui sebagai Al-Qiyas dalam menggali hukum Islam adalah Al-Qiyas yang sifatnya nyata (*Al-Qiyas Jaly*) dalam bentuk mafhum muwafaqah (*fahwa al-khitab* dan *lahn al-khitab*).

Ushuliyyin membicarakan masalah ‘illat ketika membahas Al-Qiyas. ‘illat merupakan rukun Al-Qiyas dan Al-Qiyas tidak dapat dilakukan bila tidak dapat ditentukan ‘illatnya. Setiap hukum ada ‘illat yang melatarbelakanginya. Orang yag mengakui adanya ‘illat dalam nash, berarti ia mengakui adanya Al-Qiyas.

Dengan semakin luasnya perkembangan kehidupan dan makin dirasakan meningkatnya tuntutan pelayanan hukum dalam kehidupan umat Islam. Maka banyak ketentuan-ketentuan hukum nash yang harus memerhatikan jiwa yang melatarbelakanginya, jiwa itu tidak dalam aplikasinya pada suatu saat dan keadaan tertentu, ketentuan hukum yang disebutkan dalam nash tidak dilaksanakan. Yang dimaksud dengan jiwa yang melatarbelakangi sesuatu ketentuan hukum ialah ‘illat hukum atau kausa hukum.81 Selama ‘illat hukum masih terlibat, ketentuan hukum berlaku, sedang jika ‘illat hukum tidak tampak, ketentuan

[79]*Ibid.*, hlm. 131.
[80]Abdul Wahhab Khallaf, *Op.Cit.*, hlm. 68-70.
[81]Ahmad Azhar Basyir, *Op.Cit.,* hlm. 20.

hukum pun tidak berlaku. Dalam perkembangan ilmu hukum Islam, para fukaha melahirkan kaidah fiqh yang mengatakan:[82]

Hukum itu berkisar bersama 'illatnya, baik ada atau tidak adanya.

Arti kaidah *fiqh* tersebut ialah setiap ketentuan hukum berkaitan dengan 'illat (kausa) yang melatarbelakanginya; jika 'illat ada, hukum pun ada, jika 'illat tidak ada, hukum pun tidak ada. Menentukan sesuatu sebagai 'illat hukum merupakan hal yang amat pelik. Oleh karenanya, memahami jiwa hukum yang dilandasi iman yang kokoh merupakan keharusan untuk dapat menunjuk 'illat hukum secara tepat.

Mengenai adanya kaitan antara 'illat dan hukum, para fuqaha mazhab Zhahiri tidak dapat menerimanya sebab yang sesungguhnya mengetahui 'illat hukum hanyalah Allah dan Rasul-Nya. Manusia tidak mampu mengetahuinya secara pasti. Manusia wajib taat kepada ketentuan hukum nash menurut apa adanya.[83]

Menetapkan adanya kaitan hukum dengan 'illat yang melatar-belakangi amat diperlukan jika kita akan mengetahui hukum peristiwa yang belum pernah terjadi pada masa Nabi Saw. yang terlihat adanya persamaan 'illat hukum peristiwa yang terjadi pada masa Nabi disebutkan dalam nash. Dengan mengetahui 'illat hukum peristiwa yang terjadi pada masa Nabi dapat dilakukan Al-Qiyas atau analogi terhadap peristiwa yang terkaji kemudian. 'illat sangat penting dan sangat menentukan ada atau tidak adanya hukum dalam kasus baru sangat bergantung pada ada atau tidak adanya 'illat pada kasus tersebut.

Sehingga 'illat dirumuskan sebagai suatu sifat tertentu yang jelas dan dapat diketahui secara obyektif (*zhahir*), dapat diketahui dengan jelas dan ada tolak ukurnya (*mundabith*) dan sesuai dengan ketentuan hukum, yang eksistensinya merupakan penentu adanya hukum. Sedangkan hikmat adalah yang menjadi tujuan atau maksud disyariatkannya hukum, dalam wujud kemaslahatan bagi manusia. 'illat merupakan "tujuan yang dekat" dan dapat dijadikan dasar penetapan hukum, sedangkan hikmat merupakan "tujuan yang jauh" dan tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum.

[82]Al-Syaukani, *Al-Qawl al-Mufid fi adillati al-Ijtihadi wa al-Taqlid*, juz 1, Kuwait, Dar al-Qalm, 1396 H. hlm. 72

[83]Ahmad Azhar Basyir, *Op.Cit.*, hlm. 20.

Sedangkan menurut al-Syatibi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan ‘illat adalah hikmat itu sendiri, dalam bentuk *mashlahat* dan *mafsadat*, yang berkaitan dengan ditetapkannya perintah, larangan, atau keizinan, baik keduanya itu *zhahir* atau tidak, mundhabith atau tidak.[84] Jadi, baginya ‘illat itu tidak lain kecuali adalah *mashlahat* dan *mafsadat* itu sendiri. Kalau demikian halnya, maka baginya hukum dapat ditetapkan berdasarkan hikmat, tidak berdasarkan ‘illat. Sebenarnya hikmat dengan ‘illat mempunyai hubungan yang erat dalam rangka penemuan hukum.[85]

Berdasarkan pernyataan di atas dapat dipahami, bahwa dalam Al-Qiyas penemuan ‘illat dari hikmat sangat menentukan keberhasilan mujtahid dalam menetapkan hukum. Dari sinilah dapat dilihat betapa eratnya hubungan antara metode Al-Qiyas dengan *maqashid al-syariah*.

Di dalam teori ‘illat hukum, pembicaraan secara jelas dan luas adalah muncul pada periode tabi'in dan pada waktu ini pula ulama atau mujtahid memformulasikan apa yang disebut dengan ‘illat ( ). Pada periode inilah ‘illat di samping dirumuskan secara konkrit, juga diberi batasan-batasannya, syarat-syarat, prosedur dan langkah yang ditempuh dalam menetapkannya sebagaimana telah diuraikan sebelum ini. Pembicaraan tentang ‘illat ini juga menyangkut aspek nilai (sasaran) dari sesuatu ketetapan hukum yang bertumpu pada ‘illat tersebut. Secara lebih tegas lagi dapat dinyatakan bahwa formulasi ‘illat seperti kita temukan sekarang ini, dirumuskan setelah munculnya era ulama mazhab dengan memberi batasan-batasan dan persyaratan-persyaratan tertentu serta ruang lingkup operasionalnya dan posisinya sebagai alasan yang melatarbelakangi lahirnya suatu ketetapan hukum.

Dalam praktiknya, pemikiran tentang ‘illat hukum ternyata di kalangan ulama berbeda-beda satu sama lainnya. Yang dimaksudkan di sini ialah pemahaman mereka tentang keberadaan ‘illat dan aplikasinya dalam pembinaan tasyri' adalah tidak sama. Ketidaksamaan ini, tentu saja, jelas akan memengaruhi nilai dari ketetapan hukum yang dihasilkan.

Contoh yang paling sering dirujuk oleh ulama Ushul Fiqh ialah tentang ‘illat riba-riba fadhl dan riba nashi`ah- pada enam macam benda

[84]Al-Syatibi, *Al-Muwafakat fi Ushul al-Ahkam*, Jilid I, Dar al-Fikr, tt, hlm. 185.

[85]Contoh, dalam bidang ibadah (shalat qashar), boleh atau tidaknya, maka ditetapkan kebolehannya itu ‘illatnya karena safr, sedangkan musyaqatnya merupakan hikmat.

yang disebutkan dalam Hadis Nabi.[86] Berdasarkan hadis ini ulama *ushul* sepakat bahwa keenam macam benda tersebut bisa mendatangkan riba. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat tentang ‘illat yang menjadi dasar penetapan hukum riba tersebut.[87]

Kalangan Hanafi mengatakan bahwa ‘illat riba -riba *fadhl* dari keenam macam benda tersebut ialah timbangan dan takaran yang dalam istilah *fiqh* disebut dengan *al-kail wa al-wazn* ( ). Adapun riba *nashi`ah* ialah wujud dari dua sifat benda yang sejenis, yaitu takaran dan timbangan. Sementara itu, kalangan Malikiyah dan Syafi’iyah berpendapat bahwa ‘illat riba *fadhl* adalah emas dan perak, karena sifat keduanya merupakan standar harga. Sedangkan untuk empat macam benda lainnya ‘illat-nya ialah makanan pokok (*al-qut*). Mengenai riba *nashi`ah* ‘illat-nya adalah pada emas dan perak, karena keduanya merupakan standar harga.[88]

Kemudian, dalam hubungan ini, kalangan Hanabilah berpendapat bahwa ‘illat riba dari emas dan perak ialah karena ia jenis benda yang dapat ditimbang dan sedangkan empat jenis benda lainnya ‘illat-nya ialah takaran.[89]

Dari contoh kasus ini, dapat dilihat bahwa ternyata para ulama ushul berbeda dalam memahami dan menentukan ‘illat bagi keenam macam benda yang dapat menimbulkan riba *fadhl* dan *nashi`ah* tersebut. Perbedaan ini dilatarbelakangi oleh perbedaan asumsi terhadap sesuatu yang menjadi dasar penentuan ‘illat riba fadhl dan nashi`ah bagi keenam macam benda tersebut.

Bagi kalangan Hanafi keenam macam benda yang disebutkan dalam hadis tersebut, semuanya dapat ditakar dan ditimbang. Takaran dan timbangan ini merupakan sifat yang menjadi ukuran atau yang membawa

[86]Teks hadis tersebut berbunyi:

وعن عبا دة بن الصا مت رضى الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الذ هب بالذ هب والفضة با لفضة والبربالبر والشعير با لشعير والتمربالتمروالملح با لملح مثلا بمثل سواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصنا ف فبيعواكيف شئتم اذاكا ن يدا بيد (رواه مسلم)

Lihat dalam Imam Muslim, Sahih Muslim Juz III, (Indonesia: Maktabah Dahlan,tt), hlm. 1211; Lihat pula dalam al-Shan‘ani, Subul al-Salam, 37-38.

[87]Mushthafa Said al-Khind, Asr al-Ikhtilaf, hlm. 493-494.

[88]*Ibid.*, hlm. 493-494.

[89]*Ibid.*, hlm. 496-497.

pengaruh timbulnya riba fadhl dan nashi`ah jika penukarannya dalam satu jenis, yang salah satunya berlebih. Lain halnya dengan kalangan Malikiyah dan Syafi'iyah di mana mereka membedakan antara 'illat riba *fadhl* dan *nashi`ah*. Riba *fadhl* hanya terjadi pada emas, karena ia merupakan standar harga, sedangkan riba *nashi`ah* 'illat-nya adalah *al-qut* (makanan pokok) dan ini berlaku bagi empat jenis benda lainnya.

Agaknya, kalangan Hanabilah mempunyai pandangan yang sama dengan Hanafiyah, tetapi mereka membedakan antara sifat 'illat timbangan dan sifat 'illat takaran. Untuk emas dan perak 'illat-nya adalah timbangan, karena ia hanya bisa dinilai dengan timbangan, bukan takaran. Adapun 'illat untuk empat jenis benda lainnya gandum, syair, kurma dan garam- adalah takaran dengan asumsi bahwa ia bisa ditakar. Kelihatannya, kalangan Hanabilah membedakan dua sifat 'illat timbangan dan takaran. Sebetulnya, membedakan dua sifat 'illat disebut terakhir ini, kalangan Hanabilah tidak mempunyai pijakan yang kuat karena baik emas dan perak, begitu pula gandum, syair, garam dan kurma, kesemuanya bisa ditakar dan ditimbang. Tidak ada artinya membedakan dua macam sifat 'illat antara timbangan dan takaran bagi keenam jenis benda yang disebutkan di atas, jika keduanya dapat diterapkan dan mengandung asumsi yang sama.

Demikian pula halnya dengan kalangan Malikiyah dan Syafi'iyah yang membedakan dua sifat 'illat antara standar harga dan makanan pokok, menyatakan riba *fadhl* terjadi pada emas dan perak karena ia menjadi standar harga. Akan tetapi, jika hanya emas dan perak yang dapat menimbulkan *riba fadhl* karena ia menjadi standar harga tidaklah tepat. Sifat riba *fadhl* bisa pula terjadi pada empat jenis benda lainnya. Demikian pula dengan 'illat makanan pokok bagi empat jenis benda, selain dari emas dan perak, juga tidak tepat, karena seperti garam bukanlah termasuk makanan pokok.

Karena itu, dari ketiga pandangan di atas, agaknya kalangan Hanafiyah lebih tepat dalam melihat dan menentukan hubungan 'illat dengan penetapan hukum riba fadhl dan nashi`ah terhadap enam macam benda di atas, yaitu timbangan dan takaran.

Adapun membedakan antara riba *fadhl* dan *nashi`ah* hanyalah berkaitan dengan sifat pelaksanaannya. Jika dalam kegiatan tukar-menukar (jual-beli) terhadap benda sejenis yang salah satunya lebih -tidak sama takaran atau timbangannya- maka hal ini disebut riba fadhl. Sementara riba nashi`ah, jika dalam kegiatan tukar menukar

(jual-beli) dengan telah ditentukan harganya, dan setelah jatuh tempo waktu pembayaran (pengembalian) tidak dipenuhi, maka pembayaran atau pengembalian harus lebih.[90]

Kemudian, contoh lain dapat pula dikemukakan berkenaan dengan ‘illat keharaman *nabiz* jika tidak mabuk, tidak haram. Oleh karena itu, bagi Abu Hanifah ‘illat keharaman *nabiz* adalah mabuk. Artinya, jika mabuk maka ia haram dan jika tidak sampai mabuk tidaklah haram. Sementara itu, kalangan ulama Hijaz berpendapat bahwa ‘illat keharaman *nabiz* ialah karena diduga dapat memabukkan. Oleh karena itu, bagi ulama Hijaz, *nabiz* baik mabuk atau tidak, tetap haram diminum.[91] Di sini terlihat bahwa menurut pandangan ulama Hijaz, ‘illat keharaman *nabiz* adalah diduga dapat memabukkan bukan mabuk seperti pendapat Abu Hanifah. Dalam hubungan ini Imam Syafi’i juga berpendapat sama seperti ulama Hijaz, bahwa setiap yang dapat memabukkan, sedikit atau banyak tetap haram diminum dan pelakunya akan dikenakan had/dera sebagaimana peminum khamar.[92]

Dari dua contoh kasus yang telah dikemukakan di atas, dapat dilihat dengan jelas bahwa penentuan ‘illat sebagai alasan penetapan hukum di kalangan ulama terdapat perbedaan. Akibat perbedaan ini, maka kadang-kadang produk hukum yang dihasilkan juga berbeda. Diakui bahwa kadang-kadang ulama berbeda dalam menentukan ‘illat sementara hukum yang ditetapkan sama dan kadang-kadang berbeda dalam menentukan ‘illat dan berbeda pula hukum yang ditetapkan.

Kasus pada enam macam benda pada contoh pertama di mana ulama berbeda dalam menentukan ‘illat tetapi ketentuan hukum yang ditetapkan adalah sama; yakni riba *fadhl* dan riba *nashi`ah*. Begitu pula pada contoh kedua, tentang keharaman *nabiz*, di mana perbedaan tidak saja dalam penentuan dan pemahaman ‘illat, tetapi juga ketentuan hukum yang dihasilkan pun tidak sama.

Dari apa yang telah dikemukakan ini ternyata perbedaan dalam ketetapan hukum, seperti banyak ditemui dalam berbagai literatur dan refleksinya dalam kehidupan praktis umat adalah berakar dari

[90]Hamzah Ya’qub, *Kode Etik Dagang Dalam Islam*, (Bandung: CV Diponegoro, 1984), hlm. 176-180.

[91]Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*. III Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi, 1973, hlm. 378.

[92]Al-Sya‘rani, *al-Mizan al-Qubra*. II Kairo: Dar al-Fikr li al-Tiba‘ah wa al-Nasyr, t.th, hlm. 170.

perbedaan penentuan ‘illat sebagai dasar atau alasan pensyariatan hukum. Perbedaan ini terlihat -terutama sekali- dalam menentukan sifat ‘illat yang tidak disebutkan oleh nash.

Terhadap hal yang disebut ini, ulama *ushul* menempuh cara-cara yang mungkin untuk dapat menetapkan dan menentukan ‘illat. Setidak-tidaknya dalam persoalan ini, terdapat dua kelompok pemikiran yang berbeda satu sama lainnya. Kelompok pertama berpendapat bahwa dalam suatu ketentuan hukum yang berpengaruh adalah sifat-sifat ‘illat. Oleh sebab itu sifat yang mempengaruhi ketentuan hukum itu harus berupa sifat yang tegas dan jelas; ( ). Terhadap sifat ‘illat yang disebut terakhir ini, sebagai dituturkan oleh al-Jashshas dan al-Amidi adalah disepakati oleh seluruh ulama ushul.[93]

Akan tetapi pandangan ini akan berhadapan dengan suatu pertanyaan, yaitu bagaimana menentukan sifat yang tegas dan jelas itu? Sebagaimana diketahui bahwa kadang-kadang suatu ketentuan hukum tetap saja tersembunyi sifat ‘illat yang mendasari penetapannya. Oleh sebab itu, penentuan sifat jelas atau tidak jelasnya, hanya berdasarkan dugaan (anggapan) saja. Salah satu, contoh ialah berkenaan dengan ‘illat wajibnya *qishash* bagi pelaku pembunuhan.

Ketentuan hukum wajib *qishash* bagi pembunuhan tidak terdapat indikasi yang tegas sifat apa yang mempengaruhi penetapannya. Dalam menanggapi kasus ini; pertama mengatakan bahwa pembunuhan itu harus dibedakan antara “sengaja” dan “tidak sengaja”. Terhadap pembunuhan sengaja (*al-qatl al-‘amd*) pasti dilatarbelakangi oleh suatu motif yang mempengaruhinya, yaitu permusuhan (*al-‘adawah)*.[94] Atas dasar ini, yang terlihat dengan jelas dan ada hubungannya dengan perbuatan pembunuhan adalah rasa permusuhan dan inilah sifat yang mempengaruhi adanya penetapan hukum *qishash* pada pembunuhan sengaja. Sedangkan pembunuhan tidak sengaja tidak demikian halnya.

Pembunuhan tidak sengaja, tidak ada motif permusuhan, melainkan tersalah di luar kontrol pelakunya. Oleh karena itu, tidak berlaku hukum *qishash*. Jadi, penetapan hukum *qishash* itu diberlakukan bagi pembunuhan sengaja, karena dilatarbelakangi oleh permusuhan dan inilah sifat ‘illat yang jelas dalam penetapan hukum *qishash*.

[93]Mushthafa Syalabi, *Op.Cit.*, hlm. 130.
[94]*Ibid.*, hlm. 131.

Sebaliknya, pandangan kedua berpegang kepada hikmah. Menurut mereka hikmahlah yang mendorong penetapan suatu ketentuan hukum. Pandangan kedua ini mengatakan bahwa pada hakikatnya ‘illat hukum itu adalah hikmah yaitu suatu keserasian (*munashib*) yang mempunyai relevansi terhadap pensyariatan hukum, di mana atas keserasian inilah hukum dibina demi terciptanya kemaslahatan dan terhindar dari kemudaratan.[95] Dalam hubungan ini, al-Ghazali mengatakan bahwa sesungguhnya kemaslahatanlah yang mewajibkan adanya hukum, tetapi kadang-kadang hal ini tidak jelas (tersembunyi)dan tidak bisa menentukan ‘illat dengan sifat, kecuali hal tersebut dugaan semata.[96] Dengan kata lain, apa yang menjadi ukuran dan yang melatarbelakangi ketentuan Allah dalam pensyariatan hukum adalah tersembunyi dan kita dituntut untuk mencari persesuaiannya dengan melihat tujuannya yaitu kemaslahatan. Akan tetapi, mungkin esensinya tidak terlihat pada maslahat, namun pada sifat yang diduga mencakup maslahat yang dimaksud.Artinya, setiap hikmah mengandung kemaslahatan dan inilah ‘illat yang mendorong pensyariatan hukum. Oleh sebab itu, hukum tidak akan mempunyai arti apa-apa, jika tidak mengandung kemaslahatan.

Dengan demikian, jika Allah menetapkan wajib *qishash* bagi pelaku pembunuhan sengaja, ‘illat-nya adalah hikmah, demi terciptanya kemaslahatan bagi umat manusia seluruhnya. Mewajibkan *qishash* berarti akan menjerakan dan menakutkan orang untuk melakukan pembunuhan. Dengan cara ini akan tercapai maksud *hukum Islam*, yaitu tegaknya kemaslahatan dan hilangnya kemudharatan.

Bila dilihat pandangan kedua ini, ternyata yang mendorong terciptanya hukum adalah hikmah dan hikmah ini pula yang menjadi tujuan pensyariatan hukum. Dalam *tasyri‘* hukum, sebagai dijelaskan Fathurrahman Djamil.[97] dengan mengutip pendapat Ahmad al-Raisani, dalam kitab *Nazhriyat al-Maqashid lnd al-Syatibi* bahwa pembicaraan tentang hikmah dan ‘illat adalah berakar dari pembahasan *Maqashid al-Syar‘iyat* ditetapkannya hukum, yaitu untuk kemaslahatan. Para ulama *ushuliyyin* mengklasifikasikan ‘illat kepada beberapa macam, baik dilihat dari segi keberadaannya maupun segi penerapannya.

[95]*Ibid.*, hlm. 133.
[96]*Ibid.*, hlm. 133.
[97]Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), hlm. 36.

Menyangkut segi keberadaan ‘illat, baik di dalam pemikiran ushul masa terdahulu maupun masa akhir, ternyata juga berbeda-beda satu sama lainnya. Hal ini terlihat yang tidak saja pada segi pembagian atau macamnya, tetapi juga terhadap istilah yang dipakai oleh para ulama Ushul Fiqh tersebut.

Pembagian ‘illat dilihat dari segi penerapannya pada uraian ini, maksudnya adalah untuk melihat bagaimana keberadaan ‘illat dan penerapannya dalam *istinbath* hukum. Dalam hubungan ini, Imam al-Ghazali[98] misalnya, di dalam kitabnya *al-Mushtasfa*, menyebutkan bahwa ‘illat dilihat dari segi eksistensinya dapat dibedakan kepada dua macam yaitu, ‘illat yang didasarkan kepada dalil *naqli* disebut dengan ‘illat *naqliyah* ( ) dan ‘illat yang didasarkan pada *tasyri‘* atau disebut dengan ‘illat mustanbathah ( ).

Yang dimaksud oleh al-Ghazali dengan ‘illat *naqli* ialah ‘illat yang ditunjukkan atau disebutkan langsung oleh nash secara jelas, dengan ungkapan lafaz tertentu. Adapun yang dimaksud dengan ‘illat *tasyri*‘ (‘illat *Mustanbathah*) ialah ‘illat yang didasarkan pada *tasyri*‘, yaitu berdasarkan pemahaman dan ijtihad ulama, karena tidak disebutkan oleh nash secara tekstual.

Pada umumnya dalam pemikiran *ushuliyyin* masa terdahulu, bahwa eksistensi ‘illat itu lebih berorientasi pada pemahaman tentang ada atau tidak adanya pengakuan *Syari*‘ atas sesuatu ‘illat hukum tersebut. Dalam hubungan ini, Abd al-Kafi al-Subki[99] (w. 765 H) dalam kitabnya *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* menyebutkan bahwa ‘illat itu dilihat dari segi keberadaannya dibagi kepada dua macam yang disebutnya dengan ungkapan ( ).

Yang maksud oleh Abd al-Kafi al-Subki, adalah bahwa ‘illat itu ada yang ditunjukkan langsung oleh *Syari*‘ dalam *nash* dan ada pula sama sekali tidak dijelaskan oleh nash. Kemudian Imam al-Subki,[100] dalam kitab *Matan Jami‘ al- Jaw’ami‘* membagi ’illat kepada dua macam, yang ia sebut dengan istilah al-*mansshushat wa al-mustanbithah*.

[98]Al-Ghazali, *Op.Cit*., hlm. 425-435.
[99]Abd al-Kafi al-Subki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj*, hlm. 60.
[100]Ibn al-Subki, *Syarh Matan Jami‘ al–Jawami‘,* Mustafa al-Babi al-Halabi, Mesir, 1937, hlm. 245-253.

Adapun yang dimaksud oleh al-Subki dengan istilah *al-manshushat* ialah 'illat yang disebutkan langsung oleh *Syari*' di dalam *nash*. Sementara apa yang disebut dengan Mustanbathah ialah 'illat yang dipahami berdasarkan tasyri' atau ijtihad. Menurut al-Subki,[101] 'illat hukum yang *mansshushat* itu sifatnya *qath'i* dan 'illat *Mustanbathah* dan sifatnya *zhanny*.

Pemikiran ulama ushul fiqh masa akhir tampaknya mengikuti pandangan yang terdapat dalam pemikiran ushul fiqh masa terdahulu. Muhammad Mushthafa Syalabi di dalam kitab *Ta'lil al-Ahkam*, menyebutkan bahwa 'illat bila dilihat dari segi eksistensinya dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu pertama, disebut dengan 'illat *manshushah* ( ) dan kedua disebut dengan 'illat *mustanbathah* ( ).[102]

Menurut Mushthafa Syalabi, bahwa 'illat *mansshushah* adalah merupakan 'illat yang disebutkan langsung oleh nash sebagai dasar pensyariatan atas hukum *hukum Islam*. Mengenai 'illat *mustanbathah*, menurut Mushthafa Syalabi ialah 'illat yang tidak disebutkan oleh *nash*, ia diperoleh atau ditetapkan lewat proses *tasyri*' dengan memerhatikan berbagai indikator atau kemungkinan yang berkaitan dengan pensyariatan suatu ketentuan hukum. Dengan kata lain 'illat *mustanbathah* ini, keberadaannya ditetapkan berdasarkan ijtihad, yakni kira-kira apa yang paling pantas dari berbagai kemungkinan- menjadi 'illat dari suatu ketentuan hukum yang telah disyariatkan oleh *Syari'* atau dari sesuatu yang akan ditetapkan hukumnya.

Dalam hubungan ini, Syeikh Khudari Beik dalam melihat 'illat dari segi eksistensinya ini, membaginya kepada tiga macam yaitu: pertama, disebut dengan 'illat yang terdapat pengakuan Syari' atas maksudnya, kedua, disebut dengan 'illat yang membawa atau yang memberitahukan kepada yang dikehendaki oleh *Syari'* dan ketiga, disebut dengan 'illat baik yang terdapat pengakuan *Syari*' atas keberadaannya maupun tidak. [103]

[101] *Ibid.,* hlm. 245-252.

[102] Mushthafa Syalabi, *Op.Cit*., hlm. 64-65

[103] Syekh Khudari Beik memberi komentar terhadap ketiga macam 'illat ini. Menurutnya, 'illat yang disebut dalam kategori pertama adalah berkaitan dengan tujuan Syari' dalam pensyariatan hukum; yaitu akan bermuara pada tiga kepentingan yakni kepentingan yang sifatnya dharûri, hajjiyi dan takmili. Adapun yang kedua, seperti ditegaskan oleh Khudari Beik adalah bahwa hukum dibina berdasarkan 'illat agar dapat membawa kepada kemaslahatan, terhindar dari kerusakan. Ketiga ialah 'illat yang terlihat adanya sifat yang dijelaskan Syari'

Selanjutnya, pandangan yang sama juga dikemukakan oleh pakar ushul fiqh masa akhir lainnya seperti Muhammad Abu Zahrah, Abd al-Wahhab Khallaf, dan Abd al-Karim Zaidan[104]. Seperti halnya Khudari Beik, mereka juga membagi ‘illat kepada tiga macam bila dilihat dari segi ada dan tidaknya pengakuan *Syari*‘, yaitu *munashib mu `asstir* (مناسب مؤثر), kedua, *munashib mula `im* (مناسب ملائم) dan *munashib mursal* (مناسب مرسل).

Adapun yang dimaksud dengan *munashib mu `asstir* ialah ‘illat yang ditunjukkan oleh Syari‘ bahwa memang ia yang menjadi dasar pensyari‘atan hukum, baik secara jelas maupun bentuk isyarat saja. Kemudian dimaksud dengan *munashib mula `im* ialah ‘illat yang tidak disebutkan oleh Syari‘ sifat dan keadaannya pada satu ketentuan hukum, tetapi disebutkan pada *nash* lain yang terdapat kesepadanan atau kesamaannya. Selanjutnya, yang disebut dengan *munashib mursal* ialah ‘illat yang sama sekali tidak dijelaskan oleh *Syari‘ (nash)*, tetapi ia merupakan suatu sifat yang patut dijadikan sebagai ‘illat dalam rangka untuk merealisir kemaslahatan bagi kehidupan umat manusia.

Di samping hal yang disebutkan ini, Abd al-Wahhab Khallaf dan Abd al-Karim Zaidan menambahkan satu macam lagi, yang mereka sebut dengan *munashib mulghat* (مناسب ملغا). Dimaksud dengan istilah ini ialah sesuatu sifat yang terlihat dengan jelas dan bisa dijadikan sebagai ‘illat untuk merealisir kemaslahatan, tetapi berlawanan dengan ketentuan lain yang menolaknya.

Kemudian suatu hal yang sangat perlu diperhatikan dalam kaitannya dengan ‘illat dari segi eksistensinya ini ialah melihat persesuaian suatu ketetapan hukum dengan ‘illat yang mendasarinya. Muhammad Abu Zahrah menyebutnya dengan *al-munashabah*[105].(المناسبة) Menurut Mushthafa Syalabi secara bahasa *al-munashabah* berarti *al-mula `im*,

---

bersamaan dengan suatu ketetapan hukum, baik secara sharih maupun tidak. Lihat: Muhammad Khudhari Beik, *Ushûl al-Fiqh*, Mathba’ah Al-Istiqamah, Kairo, 1930, hlm. 299-309.

[104]Muhammad Abû Zahrah, *Op.Cit*., hlm. 241-243, Abd al-Wahhab Khallaf, Mashadir al-Tasyri‘ al-Islami, *Op.Cit*., hlm. 52-56, Abd al-Karim Zaidan, *Op.Cit*., hlm. 207-210.

[105]Abu Zahrah menjelaskan, jika nash tidak menyebutkan suatu ‘illat secara jelas dan telah pula terikat adanya syarat atau indikator yang melatarbelakangi suatu ketentuan hukum, maka jalan yang harus ditempuh ialah lewat ijtihad atau istinbath dengan mencari dan mengalisa berbagai kemungkinan sifat yang paling pantas terdapat keserasian untuk dijelaskan ‘illat bagi suatu ketentuan hokum. Lihat: Muhammad Abû Zahrah, *Op.Cit*., hlm. 245.

yakni sesuai, sepadan dan serasi.[106], Dalam konteks ‘illat, sebagaimana disebutkan oleh Mushthafa Syalabi dengan mengutip pendapat al-Ghazali bahwa yang dimaksud dengan al-munashabah ialah suatu hal yang berhubungan dengan kemaslahatan ketika satu ketetapan hukum didasarkan padanya.[107] Contohnya ialah khamar diharamkan karena dapat merusak akal pikiran manusia.

Sementara itu, Imam al-Razi sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Mushthafa Syalabi menyebutkan pengertian al-munashabah sebagai berikut.[108]

Munashib itu ialah suatu sifat yang pantas/serasi, sebagai dasar/alasan penetapan hukum yang terkait dengan perbuatan manusia.

Atas dasar ini, maka pemahaman tentang *munashabah* ini sangat penting agar dapat menentukan sesuatu yang pantas sebagai ‘illat atau alasan dari suatu ketetapan hukum. Setelah menentukan dan memperkirakan sesuatu yang mendasari ketentuan hukum tersebut serta kuat dugaan bahwa memang ia yang menjadi ‘illat, maka hasil yang telah diperkirakan inilah yang disebut dengan ‘illat mustanbathah.

Dalam pandangan Mushthafa Syalabi bahwa eksistensi ‘illat *mustanbathah* diperoleh melalui kegiatan *tasyri’* ini, memang menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama Ushul Fiqh. [109] Perbedaan ini agaknya lebih berorientasi pada perlu dan tidaknya unsur *munashabah* bagi sesuatu yang akan dijadikan sebagai ‘illat tersebut. Sebetulnya, jika dicermati apa yang diperdebatkan ini, menyangkut persyaratan ‘illat yang bukan saja ‘illat *mustanbathah*, tetapi juga manshushah.

Bila dicermati secara kritis pembagian ‘illat dilihat dari segi eksistensi atau keberadaannya ini, baik dalam pemikiran pula para *ushul* masa terdahulu maupun masa akhir, sebetulnya tidak terdapat perbedaan yang prinsipil, kecuali hanya perbedaan istilah yang mereka gunakan. Di antara kalangan ulama ushul fiqh masa terdahulu dan masa akhir terdapat kesamaan pandangan, di mana keberadaan ‘illat

[106]Musthafa Syalabi, *Op.Cit*., hlm. 240.
[107]*Ibid*., hlm. 230.
[108]*Ibid*., hlm. 230.
[109]*Ibid*., hlm. 230.

dibedakan kepada ‘illat yang disebutkan langsung oleh nash yang dinamakan dengan ‘illat manshushah dan ‘illat yang tidak disebutkan langsung oleh nash yang disebut dengan ‘illat *mustanbathah*, karena keberadaannya ditetapkan berdasarkan *tasyri*’ ulama.

Terhadap ‘illat yang pertama, oleh al-Ghazali, Abd al-Kafi al-Subki, Syaikh Khudari Beik dan Abd al-Karim Zaidan masing-masing menyebutnya dengan istilah ‘illat *naqliyah, munashib ya‘tabiruh al-Syari’* atau *munashib mu‘tabarah*. Istilah-istilah ini kemudian lebih populer dengan ‘illat *manshushah*.(علة المنصوص) Istilah yang disebut terakhir ini merupakan istilah yang dipakai dalam kitab-kitab masa terdahulu di antaranya kitab *Matan Jaami‘ al-Jaw’aami*‘ karya Ibn al-Subki dan kitab ushul fiqh masa akhir, di antaranya dalam kitab *Ta‘lil al-A*hkam karya Muhammad Mushthafa Syalabi[110] dan dalam kitab ushul fiqh karya Abd al-Wahhab Khallaf.[111]

Adapun terhadap macam ‘illat kedua masing-masing mereka menyebutnya dengan istilah *tasyri’ al-‘illat, ‘adam i‘tibarih al-Syari*‘ atau dinamakan dengan ‘illat *mustanbathah*. Akan tetapi, macam ‘illat yang disebut terakhir ini -karena ketiadaan pengakuan *Syari*‘ atau tidak disebutkan langsung oleh *Syari*‘ di dalam *nash*, oleh Abd al-Wahhab Khallaf, Abu Zahrah, Abd al-Karim Zaidan dan Muhammad Mushthafa Syalabi[112] dibedakan kepada empat macam yang mereka sebut dengan istilah *munashib mu `astir* (مناسب مؤثر), *munashib mula `im*(مناسب ملائم), munashib mursal,(مناسب مرسل) *munashib mulghah* (مناسب ملغاة).

Dari apa yang telah dikemukakan di atas, agaknya keberadaan ‘illat mustanbathah dalam pandangan ulama *ushul* masa akhir dijelaskan lebih jelas dan tegas jika dibandingkan dengan apa yang terdapat dalam pemikiran ushul masa terdahulu. Paling tidak dalam pemikiran ushul masa akhir terdapat ketegasan bentuk hubungan antara suatu ketentuan hukum dengan ‘illat yang mendasarinya, yaitu dengan melihat *munashabah*-nya, sekalipun tidak disebutkan oleh nash.

Selanjutnya, tentang ‘illat *mustanbathah* sebagai telah disebutkan sebelum ini diperlukan kejelian dan kecermatan dalam melihat apa yang menjadi alasan ketetapan hukum *hukum Islam*, karena *nash* tidak

---

[110]*Ibid.,* hlm. 189-198.
[111]Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.Cit.,* hlm. 75.
[112]Mushthafa Syalabi, *Op.Cit.,* hlm. 250

menyebutkan dan tidak memberi isyarat atau tidak ada tanda yang dapat dijadikan alasan yang melatarbelakangi ketetapan hukum dimaksud.

Dalam hubungan ini, contoh yang dapat diangkat ialah di mana dalam satu riwayat[113] diceritakan bahwa ada seorang laki-laki telah menyetubuhi istrinya pada siang hari di bulan Ramadhan. Peristiwa ini dilaporkan kepada Nabi Saw. dan beliau menetapkan hukuman kafarat bagi laki-laki tersebut dengan memerdekakan seorang budak (hamba sahaya), jika tidak ada budak, diwajibkan puasa dua bulan berturut-turut dan jika tidak sanggup puasa dua bulan, maka hendaklah memberi makan enam puluh orang fakir miskin.

Bahwa setiap penetapan hukum akan selalu dikaitkan dengan ‘illat yang melatarbelakanginya, tetapi dari kasus yang disebutkan ini tidak tampak dengan jelas apa yang menjadi ‘illat-nya. Oleh karena itu, diperlukan *tasyri*’ dan ijtihad untuk mencari kira-kira apa yang pantas untuk dijadikan sebagai ‘illat-nya. Setelah diteliti secara cermat, ternyata ‘illat penetapan hukum kafarat itu adalah “menyetubuhi istri di siang hari” pada bulan Ramadhan.[114]

Munculnya penetapan hukum kafarat bagi orang yang menyetubuhi istri pada bulan Ramadhan adalah karena dilakukan di siang hari. Sebab, jika tidak demikian tentu tidak ada ketentuan hukuman kafarat bagi laki-laki yang disebutkan dalam riwayat di atas. Artinya, jika seorang laki-laki menyetubuhi istrinya pada malam hari di bulan Ramadhan tidak dikenakan hukuman kafarat.

Ulama di kalangan Hanafiyah dan Malikiyah, sebagaimana dijelaskan oleh Zaki al-Din Sya‘ban,[115] bahwa ‘illat penetapan hukuman kafarat adalah “sengaja” membatalkan puasa pada bulan Ramadhan baik bersetubuh dengan istri maupun makan di siang hari, karena hal demikian menghilangkan kemuliaan (kehormatan) bulan Ramadhan.

[113]Muhammad Abû Zahrah, *Op.Cit.,* hlm. 245. Dalam versi lain laki-laki itu sendiri yang melapor dan menghadap Nabi bahwa ia telah menyetubuhi istrinya di siang hari pada bulan Ramadhan, lalu Nabi menyuruhnya memerdekakan budak (hamba sahaya) dan seterusnya. (Lihat: Muhammad Wafa, Dilalat al- Khithab al-Syar‘i ‘ala Hukm al-Manthûq wa al-Mafhûm (Kairo: Dar al-Tiba‘ah al-Muhammadiyah, 1981), hlm. 6.

[114]Zaki al-Din Sya‘ban, *Ushûl al- Fiqh al-Islami,* Mesir: Dar al-Ta`lif, 1965. hlm. 152.

[115]*Ibid.*, hlm. 152.

Akan tetapi, kalangan Syafi'iyah dan Hanabilah,[116] berpendapat bahwa penetapan kafarat tersebut hanya berlaku bagi yang sengaja menyetubuhi istrinya siang hari bulan Ramadhan saja, sebagaimana telah disebutkan di atas. Karena itu, orang yang batal puasa karena makan dan minum tidak dikenakan kafarat.

Dalam kaitannya dengan penerapan 'illat hukum, di mana adakalanya 'illat tersebut hanya berlaku bagi suatu ketentuan hukum saja dan tidak dapat diperluas kepada kasus-kasus lain. Inilah yang kemudian disebut oleh Alyasa Abubakar dengan 'illat *tasyri'*. Selanjutnya 'illat ini digolongkan kepada 'illat *qashirah*. Bila suatu 'illat hanya berlaku pada satu kasus hukum yang didasarinya saja dan tidak dapat diperluas pada kasus-kasus lain, maka 'illat tersebut digolongkan kepada 'illat *qashirah*. Amir Syarifuddin menjelaskan bahwa 'illat *qashirah*, ialah 'illat yang terbatas pada wadah tertentu dan tidak mungkin berlaku ada wadah lain dan tidak dapat dijadikan sebagai 'illat hukum pokok (ashl). [117] Tegasnya, 'illat *qashirah* merupakan 'illat yang terbatas pada satu nash saja, dan tidak dapat diterapkan pada kasus-kasus yang lain. Menurut Alyasa Abu Bakar yang dimaksud dengan 'illat tasyri' ialah 'illat yang digunakan untuk mengetahui apakah suatu ketentuan hukum dapat terus berlaku atau sudah sepantasnya berubah karena 'illat yang mendasarinya telah berubah. Ketentuan ini telah dirumuskan dalam sebuah kaidah kulliyah; "ada atau tidaknya hukum tergantung (berputar) pada 'illat-nya". [118]

4. Pembagian Al-Qiyas

Pembagian Qiyas dapat dilihat kepada beberapa segi, yaitu

a. Pembagian Qiyas dilihat dari segi kekuatan 'illat yang terdapat pada *far*' dibandingkan 'illat pada *ashl*. Dalam hal ini Qiyas dibagi tiga.
   1) Qiyas *Awlawi*, yaitu Qiyas yang berlakunya hukum pada *far'* lebih kuat dari pemberlakuan hukum pada ashl. Dalam hal ini Imam Syafi'i dan Hanafi tidak memasukkan kepada Qiyas, tetapi pada bagian *dalalah nash*.[119]

[116] *Ibid.,* hlm. 152.

[117] *Ibid.,* hlm. 176.

[118] Alyasa Abubakar, *Teori 'illat dan Penalaran Ta'lili"*, dalam Tjun Surjaman (Edit), Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktik (Bandung: PT Remaja Rosadakarya, 1991, hlm. 177.

[119] Muhammad Abu Zahrah, *Op.Cit.,* hlm. 247.

2) Qiyas *Musawwi*, yaitu yang berlakunya hukum pada *far'* sama keadaannya dengan berlakunya hukum pada *ashl* karena kekuatan ‘illatnya sama.
3) Qiyas *Adwan*, yaitu Qiyas yang berlakunya hukum pada *far*’ lebih lemah dibandingkan dengan berlakunya hukum pada *ashl* meskipun Qiyas tersebut memenuhi persyaratan. Misalnya buah apel diQiyaskan dengan gandum terhadap penetapan hukum riba *fadhl* bila dipertukarkan dengan barang yang sejenis, yaitu ‘illat buah itu adalah makanan.[120]

b. Pembagian Qiyas dilihat dari segi kejelasan ‘illatnya, terbagi kepada dua, yaitu;
1) Qiyas *Jaly*, yaitu Qiyas yang ‘illatnya ditetapkan berdasarkan dalil yang pasti tidak ada kemungkinan lain selain dari ‘illat yang ditunjuk oleh dalil itu.
2) Qiyas *Khafy*, yaitu Qiyas yang ‘illatnya mungkin dijadikan ‘illat dan mungkin pula tidak dijadikan ‘ilat, seperti meng-Qiyas-kan sisa minuman burung buas kepada sisa minuman binatang buas. Illatnya ialah kedua binatang itu sama-sama minum dengan mulutnya, sehingga air liurnya bercampur dengan sisa minumannya itu. ‘Illat itu mungkin dapat digunakan untuk sisa burung buas mungkin pula tidak.[121]

5. Kedudukan Al-Qiyas Sebagai Dalil Hukum

Di kalangan umat Islam tidak ada perbedaan pendapat dalam menerapkan Al-Qiyas untuk hal-hal yang bersifat duniawi, tetapi berbeda pendapat dalam lapangan syar’i.. Jumhur Sahabat, tabi’in, fukaha dan ulama Kalam, memandang Al-Qiyas sebagai dalil syariah yang dijadikan salah satu metode dalam menggali hukum. Akan tetapi al-Nazhzham, Dawud al-Zhahir, Syiah Imamiyah tidak mengakuinya Al-Qiyas sebagai metode berijtihad.[122] Jumhur ulama ushulyyin berpendirian bahwa Al-Qiyas bisa dijadikan sarana sebagai metode istinbath hukum, bahkan lebih dari itu, Syari’ menuntut pengamalan Al-Qiyas.[123]

[120]Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, hlm. 238.
[121]Departemen Agama, *Ushul Fiqh I,* 1986, hlm. 141.
[122]*Ibid.*, hlm. 199-200.
[123]Nasrun Haroen, *Op.Cit.*, hlm. 65.

Alasan masing-masing kelompok di atas, yaitu; Kelompok pertama beralasan dengan Al-Qur'an Surah Al-Imran ayat 13:

Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran,hai orang-orang yang mempunyai pandangan.

Kelompok pertama, mengambil ayat di atas sebagai alasan dengan mengemukakan bahwa kata "al-i'tibar" adalah suatu bentuk yang diperoleh dari kata "*al-ubur*" yang berarti melampaui/melewati) Seseorang melewati sungai mengatakan (saya melewati sungai). Air mata yang keluar dari kelopak mata disebut 'ibrah, karena telah melewati kelopak mata. Al-Qiyas adalah sama dengan kedua hal itu, yakni lewatnya hukum ashl sehingga mencapai far'. Dengan demikian, maka makna ayat itu adalah "Jadikanlah olehmu (kejadian itu) sebagai Al-Qiyas, hai orang-orang yang mempunyai mata hati. Akan tetapi kelompok kedua membantah alasan tersebut. Menurut mereka, kata al-'Itibar dalam ayat di atas bukan mengandung makna Al-Qiyas, tetapi berarti mengambil pelajaran dari peristiwa yang terjadi, menurut mereka inilah makna yang hakiki dari kata 'itibar".[124]

Imam Syafi'i dari kelompok pertama mengemukakan alasan lain, yakni Al-Qur'an Surat Al-Maidah ayat 95:

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan binatang buruan yang dibunuhnya.

Menurut kelompok pertama, menyamakan binatang piaraan dengan binatang buruan dalam membayar dam ihram haji merupakan suatu bentuk Al-Qiyas. Dengan berpatokan demikian, orang dapat menyamakan suatu kasus dengan kasus lain, yang telah ada hukumnya, jika keduanya memiliki kesamaan. Tetapi kelompok kedua memandang ayat tersebut bukan mengandung makna Al-Qiyas, namun hanya sekadar menunjukkan cara membayar dam jika seseorang yang sedang

[124]al-Syaukani, *Op.Cit.*, hlm. 200

ihram membunuh binatang liar, yakni dengan menyembelih binatang piaraan yang seimbang dengan binatang yang dibunuh.[125]

Kelompok pertama juga mengemukakan alasan dengan Al-Sunnah Nabi Saw. antara lain, Al-Sunnah tentang menghajikan seorang sahabat akan orang tuanya yang telah meninggal dunia, sedang ia telah bernazar untuk melakukan haji. Ketika hal itu ditanyakan kepada Rasulullah Saw. beliau menjawab kepada orang itu: ”Bagaimana pendapatmu jika bapakmu berutang, lalu kamu yang bayar, apakah utang itu lunash?. Sahabat itu menjawab: "Benar”. Maka Rasulullah Saw. menyatakan, “utang kepada Allah lebih hak untuk kamu bayarkan”.[126] Al-Qiyas yang dilakukan oleh Nabi Saw. dalam Al-Sunnah tersebut menurut kelompok kedua, adalah datang dari syari’ sendiri, yakni Allah, yang disampaikan melalu Nabi-Nya, yang bebas dari segala kesalahan. Dengan demikian, pada dasarnya, apa yang diucapkan oleh Nabi itu merupakan wahyu Allah seperti diterangkan pada Surah Al-Najmi: إن هو الا وحى يوحى, dan wajib mengikuti apa-apa yang datang dari Rasulullah Saw. seperti firman Allah dalam Al-Qur’an.

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.[127]

Memandang alasan-alasan yang dikemukakan oleh kedua kelompok di atas, Imam Syaukani berpendirian, bahwa ia menolak Al-Qiyas jika Al-Qiyas itu ‘illatnya tidak terkandung di dalam *nash* (*ghairu manshushah*). Tetapi terhadap Al-Qiyas *manshushah*, ia menerimanya sebagai metode ijtihad. Ia mengatakan, bahwa bentuk Al-Qiyas yang terakhir itu, sebenarnya adalah berupa makna yang tersirat dari *nash*. Ia menerima Al-Qiyas sebagai metode dalam menggali hukum apabila: (1) Al-Qiyas yang ‘illatnya dikandung oleh *nash* itu sendiri secara nyata; (2) dapat dipastikan bahwa tidak ada perbedaan antara ‘illat yang dikandung oleh *ashl* (pokok) dan yang dikandung oleh *far*’ (cabang); (3) Al-Qiyas yang berbentuk *mafhum muwafaqah* (makna yang tersirat dari suatu teks sama hukumnya atau lebih berat *dengan yang ditunjukkan oleh lafaz itu sendiri). Mafhum muwafaqah* ada yang bentuknya *fahwa al-khitab* (apabila

---

[125]*Ibid*., hlm. 2001.juga dapat dilihat dalam kitab al-Risalah hlm. 490-491.
[126]*Ibid*., hlm. 203. Dalam teks Bukhari, Shahih Bukhari, j. II hlm. 22:
ارأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يجزى عنه؟ قال: نعم: فقال: فحج عنه
[127]*Ibid*.

makna yang dipahami lebih utama hukumnya daripada yang tertulis), ada pula yang berbentuk lahnu al-khitab (makna yang dipahami sama hukumnya dengan makna yang tertulis dalam lafaz).[128]

Dari pandangan para ulama di atas, berarti Qiyas dapat dijadikan hujjah dalam bentuk Al-Qiyas *al-Jaly*, yang di dalamnya terdapat kesamaan 'illat antara *ashl* dan *far*'. Al-Qiyas *al-Jaly* tercakup dua bentuk Al-Qiyas; (1)*Al-Qiyasal-Awlawi*, yakni Al-Qiyas yang'illat-nya pada *far*' lebih kuat dari 'illat yang ada pada *ashl*; (2)Al-Qiyas *al-Musawwi*, yaitu Al-Qiyas yang'illat-nya pada *far*' sama kuatnya dengan 'illat yang ada pada a*shl*. Ia tidak dapat menerima Al-Qiyas *al-Khafy*, yaitu Al-Qiyas yang tidak secara nyata dan pasti terdapat kesamaan'illat yang terdapat pada *far*'-nya dengan 'illat yang terdapat pada *ashl*. Menurut Nashrun Rusli, Al-Qiyas *Khafy* identik dengan Al-Qiyas *al-Adna*, yakni Al-Qiyas yang'illat pada *far*' lebih lemah daripada 'illat yang ada pada *ashl*.[129]

Berbeda dengan Jumhur, para ulama Mu'tazilah berpendapat, bahwa Al-Qiyas wajib diamalkan dalam dua hal saja; (1) Al-Qiyas yang 'illat-nya *manshush* disebutkan dalam *nash*. baik secara nyata maupun melalui *isyarat*; (2) hukum *far*' harus lebih utama daripada hukum *ashl*.[130]

6. Aplikasi Qiyas pada Praktik Ekonomi dan Keuangan Syariah

Beberapa contoh aplikasi pada praktik ekonomi dan keuangan syariah, antara lain:

a. Memahami bunga bank dari aspek legal-formal dan secara induktif, berdasarkan pelarangan terhadap larangan riba yang diambil dari teks (nas), dan tidak perlu dikaitkan dengan aspek moral dalam pengharamannya. Paradigma ini berpegang pada konsep bahwa setiap utang-piutang yang disyaratkan ada tambahan atau manfaat dari modal adalah riba, walaupun tidak berlipat ganda. Oleh karena itu, betapa pun kecilnya, suku bunga bank tetap haram. Karena berdasarkan teori qiyas, kasus yang akan di-qiyas-kan (fara') dan kasus yang di-qiyas-kan (asal) keduanya harus disandarkan pada illat jâlî (illat yang jelas). Dan kedua kasus tersebut (bunga bank dan riba) disatukan oleh illat yang sama, yaitu adanya tambahan

[128]*Ibid.*, hlm. 178.
[129]Harun Rusli, *Op.Cit.*, hlm. 136.
[130]*Ibid.*, hlm. 66.

atau bunga tanpa disertai imbalan. Dengan demikian, bunga bank sama hukumnya dengan riba.

b. Menurut prinsip mu'amalah syariah, jual beli mata uang yang disetarakan dengan emas (dinar) dan perak (dirham) haruslah dilakukan dengan tunai/kontan (naqdan) agar terhindar dari transaksi ribawi (riba fadhl), sebagaimana dijelaskan hadits mengenai jual beli enam macam barang yang dikategorikan berpotensi ribawi. Rasulullah bersabda: "Emas hendaklah dibayar dengan emas, perak dengan perak, bur dengan bur, sya'ir dengan sya'ir (jenis gandum), kurma dengan kurma, dan garam dengan garam, dalam hal sejenis dan sama haruslah secara kontan (yadan biyadin/naqdan). "Maka apabila berbeda jenisnya, juallah sekehendak kalian dengan syarat secara kontan." (HR Muslim). Pada prinsip syariahnya, perdagangan valuta asing dapat dianalogikan dan dikategorikan dengan pertukaran antara emas dan perak atau dikenal dalam terminologi fiqih dengan istilah (*sharf*) yang disepakati para ulama tentang keabsahannya. (Ibnul Mundzir dalam Al-Ijma': 58). Emas dan perak sebagai mata uang tidak boleh ditukarkan dengan sejenisnya misalnya Rupiah kepada Rupiah (IDR) atau US Dolar (USD) kepada Dolar kecuali sama jumlahnya (contohnya pecahan kecil ditukarkan pecahan besar asalkan jumlah nominalnya sama). Hal itu karena dapat menimbulkan Riba Fadhl seperti yang dimaksud dalam larangan hadits di atas. Namun bila berbeda jenisnya, seperti Rupiah kepada Dolar atau sebaliknya maka dapat ditukarkan (*exchange*) sesuai dengan market rate (harga pasar) dengan catatan harus efektif kontan/spot (*taqabudh fi'li*) atau yang dikategorikan spot (*taqabudh hukmi*) menurut kelaziman pasar yang berlaku sebagaimana yang dikemukakan Ibnu Qudamah (Al-Mughni, vol 4) tentang kriteria 'tunai' atau 'kontan' dalam jual beli yang dikembalikan kepada kelaziman pasar yang berlaku meskipun hal itu melewati beberapa jam penyelesaian (*settelment*-nya) karena proses teknis transaksi. Harga atas pertukaran itu dapat ditentukan berdasarkan kesepakatan antara penjual dan pembeli atau harga pasar (*market rate*).

Dalam praktiknya, untuk menghindari penyimpangan syariah, maka kegiatan transaksi dan perdagangan valuta asing (valas) harus terbebas dari unsur riba, maysir (spekulasi gambling) dan gharar (ketidakjelasan,

manipulasi dan penipuan). Oleh karena itu, jual beli maupun bisnis valas harus dilakukan dalam secara kontan (spot) atau kategori kontan. Motif pertukaran itu pun tidak boleh untuk spekulasi yang dapat menjurus kepada judi/gambling (maysir) melainkan untuk membiayai transaksi-transaksi yang dilakukan rumah tangga, perusahaan dan pemerintah guna memenuhi kebutuhan konsumsi, investasi, ekspor-impor atau komersial baik barang maupun jasa (*transaction motive*). Di samping itu, perlu dihindari jual-beli valas secara bersyarat di mana pihak penjual mensyaratkan kepada pembeli harus mau menjual kembali kepadanya pada periode tertentu di masa mendatang, serta tidak diperkenankan menjual lagi barang yang belum diterima secara definitif (Bai' Fudhuli) sebagaimana hal itu dilarang dalam hadits riwayat Imam Bukhari.

F. Al-Istihsan Sebagai Dalil Hukum

1. Pengertian Al-Istihsan

Pengertian Al-Istihsan secara etimologi yaitu menganggap sesuatu baik, atau mengikuti sesuatu yang baik. Adapun pengertian Al-Istihsan secara terminologi, salah seorang ulama dari murid Hanafi, al-Karkhi memberikan rumusan pengertian Al-Istihsan, yaitu:[131]

هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها لوجه أقوى يقتضى العدول عن الاول

Berpalingnya seorang mujtahid dari menetapkan hukum pada suatu masalah dengan seperti hukum yang telah ditetapkan pada masalah-masalah yang sebandingnya, kepada hukum yang menyalahinya, lantaran ada sesuatu jalan yang lebih kuat yang menghendaki beralih dari yang pertama.

Muhammad Abu Zahrah berpendapat, bahwa pengertian Al-Istihsan yang diberikan oleh al-Karkhi di atas, merupakan pengertian yang paling jelas menggambarkan hakikat Al-Istihsan golongan Hanafi. Karena pengertian itu mencakup semua jenis Al-Istihsan yang menunjukkan kepada asas serta substansinya. Sebab asas Al-Istihsan itu adalah penetapan hukum yang berbeda dengan kaidah umum, sebab ada sesuatu yang menjadikan keluar dari kaidah umum itu dapat menghasilkan

[131] Amir bin Isa, *Dura al-Ijtihad fi taghyiri al-fatwa,* juz 1, t.tp.t.th. hlm. 16.

ketentuan hukum yang lebih sesuai dengan kehendak hukum Islam daripada tetap berpegang kepada kaidah itu.[132]

Abd al-Wahhab Khallaf seorang *ushuliyyin* masa akhir memberikan rumusan tentang Al-Istihsan, lebih lengkap dari rumusan yang dikemukakan di atas, dikatakannya Al-Istihsan itu ialah: "Berpindahnya seorang mujtahid dari tuntutan Al-Qiyas nyata kepada Al-Qiyas yang tidak jelas. Atau dari hukum umum kepada hukum pengecualian, karena ada dalil yang menyebabkan dia mencela akalnya, dan dimenangkan baginya perpindahan ini".[133]

Dari pengertian Al-Istihsan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa esensi dari Al-Istihsan itu adalah: (1) mentarjih Al-Qiyas *al-khafi* dari pada Al-Qiyas *al-Jaly*, karena ada dalil yang mendukungnya; (2) memberlakukan pengecualian hukum *juz'i* dari hukum *kulli*, didasarkan kepada dalil khusus yang mendukungnya.

2. Macam-macam Al-Istihsan

Ditinjau dari segi perpindahannya suatu hukum, maka Al-Istihsan dibagi kepada empat macam.

a) Istihsan dengan *nash*

Istihsan dengan *nash*, yaitu berpalingnya mujtahid dari hukum yang dikehendaki oleh kaidah umum kepada hukum yang dikehendaki oleh *nash*, karena memang ada masalah-masalah atau kasus yang termasuk dalam salah satu kaidah-kaidah umum. Tetapi terhadap kasus itu ditemui dalil khusus yang menghendaki pengecualian terhadap kasus tersebut dan menetapkan hukum lain daripada hukum yang dapat ditarik dari kaidah umum.

Misalnya makan siang di bulan Ramadhan, menurut kaidah umum adalah membatalkan puasa, karena telah cacat rukunnya, yaitu menahan diri dari makan. Karena menahan diri dari yang membatalkan puasa termasuk rukun puasa. Akan tetapi makan siang di bulan Ramadhan karena lupa, dilakukan pemalingan dari hukum yang membatalkan puasa berdasarkan kehendak kaidah umum kepada tidak batal berdasarkan kaidah khusus dari nash, yaitu sabda Nabi Saw.;

---

[132] Muhammad Abu Zahrah, *Op.Cit.*, hlm. 262.
[133] Abd. al-Wahhab Khallaf, *Op.Cit.,* hlm. 79.

...مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرَبَ فَلْيَتِمْ صَوْمه[134]

Orang berpuasa yang makan atau minum karena lupa, maka hendaklah ia sempurnakan puasanya.

Maka berdasarkan Hadis Nabi Saw. di atas, orang berpuasa ia makan atau minum karena lupa maka hukumnya tidak batal. Mengambil hukum ini berdasarkan istihsan.

b) Istihsan dengan Ijma'

Istihsan dengan ijma' adalah mujtahid meninggalkan Qiyas apabila ketetapan ijma' berbeda dengan ketetapan Qiyas.

Misalnya, dalam hal pemakaian kamar mandi umum tanpa kejelasan sewa dan lamanya masa pemakaian. Menurut Qiyas dan kaidah umum, perjanjian itu batal, karena memakai kamar mandi umum adalah perjanjian sewa-menyewa, sedangkan orang yang memakai kamar mandi itu tidak mengetahui baik jumlah air yang diperjanjikan maupun lamanya tinggal di kamar mandi sebagai masa sewa. Pada hal dalam aturan sewa-menyewa, segala sesuatu, seperti jumlah bayaran, lamanya masa pemakaian dan lain-lain, harus disebutkan dengan jelas. Tidak disebutkan jumlah pembayaran dan lamanya masa sewa dalam kaidah umum menyebabkan sewa-menyewa batal.

Akan tetapi dengan istihsan, maka pemakaian kamar mandi umum dibolehkan, karena ijma' umat dan sudah menjadi kebiasaan (Urf) bagi kaum muslimin.

c) Istihsan Qiyas *Jaly* Kepada Qiyas *Khafi*.

Yaitu men-*tarjih*-kan Qiyas khafi atas Qiyas *Jaly*, berdasarkan suatu dalil. Ulama Hanafiyah menamakan istihsan semacam ini dengan "Istihsan *Qiyasi*".

Misalnya berdasarkan Qiyas *Jaly*, sisa air minum dari burung yang diharamkan dagingnya adalah sama dengan sisa air minum dari binatang buas (yang diharamkan dagingnya). Karena hukum sisa air minum dari hewan-hewan tersebut mengikuti kepada hukum dagingnya, yakni haram karena najis.

Akan tetapi apabila dipikirkan sungguh-sungguh, didapati bahwa bukan hanya keadaan dagingnya itu najis, tidak boleh dimakan yang membuat najisnya sisa minuman, akan tetapi karena masuknya

[134]Muslim, Shahih Muslim, juz 3, Beirut, Dar al-Jail, hlm. 160.

sesuatu yang lain ke dalam sisa air minum tersebut. Najisnya sisa air minum itu sebab masuknya air liur yang berhubungan dengan daging yang najis ke dalam air. Inilah ‘illat yang mempengaruhi najisnya sisa air minum, bukan semata-mata daging binatang maka sisa air minum itu tetap suci.

‘Illat tersebut tidak terdapat pada burung buas, karena daging burung buas itu meskipun najis, akan tetapi najisnya tidak berhubungan dengan air. Karena burung tidak minum dengan mulut, ia minum dengan paruh yang tidak terdapat air liur padanya. Dengan demikian, maka Qiyas *Jaly* tidak diperlukan, tetapi menerapkan Qiyas *Khafy* atau dikembalikan kepada hukum *ashl*, yaitu ashl segala sesuatu adalah boleh. Sesuai dengan kaidah kulliyah [135]

Pokok pada segala sesuatu adalah boleh sampai datang dalil yang menyatakan haram.

d) Istihsan *Dharury*

Istihsan *Dharury*, yaitu mujtahid melaksanakan hukum *juz'iyah* dengan meninggalkan hukum kulliyah karena suatu dalil. Penyimpangan dari hukum kulli tersebut adalah karena dharurat yang mengharuskan adanya penyimpangan dengan maksud untuk menghadapi keadaan yang mendesak atau menghindari kesulitan. Misalnya, Menurut dalil *kully*, melarang melakukan jual beli yang belum ada padanya barang yang diperjual belikan. Karena adanya barang adalah termasuk salah satu rukun jual beli. Hadis Nabi Saw.[136]

عن حكيم بن حزام قال: قلت: يا رسول الله يأتيني الرجل يسألني البيع ليس عندي أبيعه منه أتكلفه له من السوق فقال: لا تبع ما ليس عندك

Dari Hakim bin Hazam, ia berkata: Aku berkata, wahai Rasulullah seorang laki-laki menemui saya menanyakan tentang jual beli barang yang tidak ada di tanganku yang aku jual kepadanya, kemudian saya membelinya di pasar. Maka Nabi bersabda: Jangan kamu jual barang yang tidak ada di tanganmu.

[135]As-Suyuthi, *Asbah wa al-Nazhair, juz 1,* Beirut, Dar al-Kutub al-ilmiyah, 1403 H, hlm. 60.

[136]al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabir*, Juz 3, Maktabah al-‘Ulum al-Hukum, 1983, hlm. 194.

Tetapi, berdasarkan dalil *juz'i*,:

Dari Ibnu Abbas, ia mengatakan; Rasulullah Saw. memasuki Madinah dan melihat penduduknya melakukan jual beli pesanan buah-buahan dengan tenggang waktu setahun sampai dua tahun. Maka Nabi bersabda; siapa yang mau melakukan pesanan silakan asal jelas sukatan, timbangan, dan jelas pula waktunya.[137]

Bahwa jual beli yang belum ada barangnya pada saat dilakukan akad (perjanjian) adalah sah seperti jual beli salam, karena jika tidak dilakukan demikian, maka dalam lalu lintas perdagangan menjadi terhambat, sedangkan barang yang diperjualbelikan menjadi kebutuhan orang.Mempergunakan dalil juz›i dan meninggalkan dalil kully berarti ia beristihsan.

3. Kedudukan Al-Istihsan Sebagai Dalil Hukum

Imam Syatibi dari golongan Malikiyah mengakui, bahwa kaidah Al-Istihsan menurut Imam Malik, berdasarkan kepada teori mengutamakan realisasi tujuan syariat.[138] Hal itu menunjukkan, bahwa Al-Istihsan sebagaimana terlihat dari pengertian yang diberikan oleh golongan Malikiyah, dasarnya adalah mengutamakan tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan atau menolak kemudharatan (bahaya) secara khusus karena dalil umum menghendaki dicegahnya kemudharatan itu. Sebab kalau dalil umum itu tetap dipertahankan, maka akan mengakibatkan tidak tercapainya mashlahat yang dikehendaki oleh dalil umum. Pada hal, tujuan syariat itu harus terlaksana secara maksimal. Dalam masalah ini, Imam Syatibi dari golongan Malikiyah mengatakan, Al-Istihsan dalam mazhab Malik berarti berpegang kepada kemaslahatan khusus dalam berhadapan dengan dalil umum. Jadi, Al-Istihsan adalah pengecualian dari dalil umum.[139]

[137]*Ibid.*, Juz 11, hlm. 130.
[138]Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.Cit.,* hlm. 79.
[139]*Ibid.*

Imam Hanafi menetapkan hukum dengan menggunakan Al-Istihsan, tetapi ia tidak pernah menjelaskan pengertian dan rumusan tentang Al-Istihsan yang dilakukannya itu secara lengkap. Karena Imam Hanafi tidak menjelaskan pengertian dan rumusan dari Al-Istihsan, maka orang mengatakan bahwa ia hanya menggali hukum menurut keinginannya saja tanpa memakai metode.

Sesuai dengan pengertian bahasa, Al-Istihsan adalah sesuatu yang dipandang baik, maka asal sudah dipandang baik sudah bisa menjadi dasar penetapan hukum. Oleh sebab itulah, banyak para ushuliyin tidak mengetahui hakikat Al-Istihsan yang dipraktikkan oleh Imam Hanafi. Banyaknya kritikan yang ditujukan kepada Imam Hanafi, maka sebagian ulama terutama murid-muridnya Hanafi menjelaskan tentang Al-Istihsan itu.

Sebagai akibat dari perbedaan dalam melihat esensi Al-Istihsan, maka para ulama tidak sependapat dalam menerima Al-Istihsan sebagai metode ijtihad. Imam Syafi'i menolak Al-Istihsan sebagai dalil hukum dan metode ijtihad. Imam Syafi'i hanya membenarkan Qiyas saja dari antara cara-cara ijtihad. Imam Syafi'i menolak mabda Al-Istihsan.

Imam Syaukani mengutip ucapan Imam Syafi'i:

Barangsiapa beristihsan maka sesungguhnya membuat syariah..Al-Istihsan hanyalah bersenang-senang.

Syafi'i berkata demikian, karena Al-Istihsan dalam pengertian memandang yang baik sesuatu, tanpa menghubungkannya dengan dalil.[140] Begitu pula Syi'ah dan Mu'tazilah tidak menerima Al-Istihsan sebagai salah satu metode ijtihad dalam penetapan hukum hukum Islam.[141]

Imam Malik berpendapat, bahwa Al-Istihsan adalah "menggunakan mashlahah yang *juz'i* sebagai ganti Al-Qiyas yang *kully*. Al-Istihsan menurut Malik ini dikatakan oleh Imam -Syatibi dapat diterima, karena tidak keluar dari dalil-dalil *hukum Islam,* dan dalil-dalil *hukum Islam* memang saling terkait, saling men-*takhsish,* seperti keterkaitan dalil Al-Sunnah dengan dalil Al-Qur'an.[142] Imam Syatibi mengatakan, bahwa Al-

[140]al-Syaukani, *Op.Cit.*, hlm. 240. Dapat dilihat pada Al-Syafi'i, Al-Risalah, (Jakarta: Pustaka Pirdaud, 1992), tt. hlm. 241.

[141]al-Syaukani, *Ibid.*, hlm. 212.

[142]Al-Syatibi, *Op.Cit.*, j. IV. hlm. 149.

Istihsan tidak semata-mata didasarkan kepada logika, tetapi didasarkan kepada dalil yang lebih kuat. Dalil yang menyebabkan berpalingnya simujtahid adalah nash, Al-Ijma', Al-Urf dan adakalanya melalui kaidah-kaidah yang berhubungan dengan menghilangkan kesulitan. Dengan demikian, menurut Imam Syatibi, penerapan Al-Istihsan merupakan penerapan kaidah mashlahat yang didukung oleh *hukum Islam* melalui induksi sejumlah *nash*[143] dan dengan kemaslahatan.[144]

Golongan Hanafiyah memandang Al-Istihsan, bahwa; (1) Al-Istihsan itu adalah pada setiap macamnya mengandung arti berpaling dari kaidah umum (*kully*), berpaling dari keumuman nash atau ‘illat Al-Qiyas atau dasar *istinbath* karena ada dalil *hukum Islam* yang menghendaki berpalingnya; (2) dalil yang dipakai kadang-kadang berupa Al-Qiyas *Khafy* atau *nash* atau Al-Ijma' dan *dharurah*. Oleh karena itu, Al-Istihsan golongan Hanafiyah ada beberapa macam bentuk, yaitu: (1) Al-Istihsan dengan *nash*; (2) Al-Istihsan dengan Al-Ijma'; (3) Al-Istihsan dengan Al-Qiyas *Khafy*; (4) Al-Istihsan dengan *dharurah*.[145]

Imam Syaukani dari mazhab Syiah Zaidiyah menolak terhadap Al-Istihsan dapat dilihat pada perkataannya, bahwa “Kamu dapat mengerti apa yang kami sebutkan, bahwa menyebutkan Al-Istihsan dalam satu pembahasan tersendiri pada prinsipnya tidak ada faedahnya, karena ia dikembalikan kepada dalil-dalil yang telah ada, adalah pengulangan dan jika ia di luar dari dalil-dalil itu, maka bukan sesuatu yang termasuk bagian dari syara, bahkan termasuk ucapan yang dibuat-buat atas syariat ini”.[146]

Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan, bahwa apabila diteliti persoalan yang menjadikan perbedaan pandangan di kalangan ushuliyyin dalam menerima atau menolak Al-Istihsan sebagai salah satu metode berijtihad dalam menggali hukum, maka akan ditemui bahwa perbedaan tersebut hanyalah merupakan perbedaan istilah. Karena, para ulama yang menolak keberadaan Al-Istihsan sebagai salah satu metode berijtihad, ternyata dalam praktiknya berpendapat sama dengan ulama yang menerima kehujjahan Al-Istihsan. Misalnya dalam masalah mudharabah, berbuka puasa bagi musafir yang sedang

[143]Nasrun Haroen, *Op.Cit.*, hlm. 104.

[144]Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), hlm. 26.

[145]*Ibid.*, hlm. 47-62.

[146]al-Syaukani, *Op.Cit.*, hlm. 241.

berpuasa, dan hukum-hukum lainnya yang dikemukakan oleh ulama yang menerima Al-Istihsan, juga diterima oleh para ulama yang menolak Al-Istihsan.[147]

Oleh karena itu, Ibnu Qudamah mengatakan bahwa tidak ada alasan untuk menolak Al-Istihsan, apabila dilakukan berdasarkan dalil yang didukung oleh hukum Islam, sekalipun berdasarkan induksi dari berbagai ayat Al-Qur'an dan Al-Sunnah.[148] Adapun Al-Istihsan yang berdasarkan akal, maka para ulama *ushulyyin* menolaknya, karena dalam masalah hukum hukum Islam pendapat akal harus mendapat legalisasi dari nash, walaupun secara umum.[149] Dengan demikian, titik perbedaan sebenarnya terletak pada penamaan bukan pada substansi konsep yang diterapkan dalam menggali hukum Islam.

4. Aplikasi Istihsan dalam Ekonomi dan Keuangan Syariah

a. Istihsan Nash: Istihsan nash ialah istihsan yang bedasarkan ayat atau hadis. Maksudnya, ada ayat atau hadis tentang hukum suatu kasus yang berbeda dengan ketentuan kaidah umum. Mujtahid dalam menetakan hukum tidak menggunakan qiyas tapi menggunakan nash karena ada nash yang menuntunnya. Contohnya: jual beli salam (pesanan) Pada jual beli salam saat transaksi jual beli berlangsung, barang yang diperjualbelikan itu belum ada sedangkan menurut ketentuan umum dan menjadi sandaran qiyas maka transaksi model seperti itu tidak sah karena tidak memenuhi salah satu persyaratan jual beli. Model jual beli ini dibolehkan berdasarkan ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi Saw.

b. Istihsan 'Urf (adat/kebiasaan): Istihsan 'urf ialah penyimpangan hukum yang berlawanan dengan ketentuan qiyas, yang berdasarkan adat kebiasaan yang sudah dipraktikkan dan dikenal baik dalam kehidupan masyarakat yang berlaku umum. Contohnya: Jual Beli Mu'atah Di Swalayan.

[147]Abd al-W ahhab Khallaf, *Op.Cit*., hlm. 83.

[148]Nasrun Haroen, *Op.Cit*., hlm. 113.

[149]Jika Istihsan hanya bersandar kepada akal, maka akan bermunculan fatwa-fatwa hukum yang didasarkan kepada pendapat akal semata, sekaligus merupakan upaya pengabaian terhadap nash.

G. Al-Istishhab Sebagai Dalil Hukum

1. Pengertian Al-Istishhab

Secara etimologi Al-Istishhab yaitu membawa serta bersama-sama atau terus menerus bersama-sama.

Adapun secara terminologi, Imam Syaukani memberikan pengertian Istishhab dengan rumusan, yaitu:

Apa yang telah ditetapkan (hukumnya) pada masa lalu, pada dasarnya masih dapat dilestarikan pada masa yang akan datang selama tidak didapati sesuatu hukum yang mengubahnya.

Al-Syaukani memberikan rumusan pengertian di atas, tidak berbeda dengan rumusan pengertian yang dikemukakan oleh kebanyakan *ushuliyyin*, seperti Ibn Hazm tokoh ushul fiqh di kalangan zhahiriyyah yang memberikan pengertian "Berlakunya hukum *ashl* yang ditetapkan berdasarkan *nash* sampai ada dalil lain yang menunjukkan perubahan hukum tersebut"[151]

Pengertian yang dikemukakan oleh Imam Syaukani maupun Ibn Hazm pada dasarnya sama, mengandung pengertian bahwa Istishhab itu adalah hukum-hukum yang sudah ada pada masa lampau tetap berlaku untuk zaman sekarang dan akan datang, selama tidak ada dalil lain yang mengubah hukum itu.

Istishhab adalah salah satu dalil yang digunakan berijtihad untuk memperoleh suatu ketentuan hukum. Akan tetapi tidak semua Istishhab dapat diterapkan.

2. Pembagian Al-Istishhab

Ushuliyyin seperti al-Ghazali, Ibnu Qayyim al-Jauziyah, termasuk Syaukani mengemukakan bahwa Istishhab itu ada lima macam, yang sebagiannya disepakati dan sebagian yang lain diperselisihkan. Kelima macam itu adalah

a. Istishhab hukum *al-ibahah al-ashliyyah*. Maksudnya, menetapkan hukum sesuatu yang bermanfaat bagi manusia adalah boleh, selama

[150] al-Syaukani, *Op.Cit.*, hlm. 237.
[151] Ibn Hazm, *al-Ihkam fi Ushûl al-Ahkam,* V, (Beirut, Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 590.

belum ada dalil yang menunjukkan keharamannya. Firman Allah dalam Surah Al-Baqarah ayat 29 "Dia-lah yang telah menjadikan bagi kamu seluruh yang ada di bumi ini"…

b. Istishhab yang menurut akal dan *hukum Islam* hukumnya tetap dan berlangsung terus. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah mengatakan dengan "washf *al-tsubut li al-hukm hatta yutsbita khilafuhu*" (sifat yang melekat pada suatu hukum, sampai ditetapkannya hukum yang berbeda dengan itu). Misalnya, hukum wudhu' seseorang yang telah berwudhu' dianggap berlangsung terus sampai adanya penyebab yang membatalkannya. Apabila seseorang merasa ragu apakah wudhu-nya masih ada atau telah batal, maka berdasarkan Istishhab, wudhunya itu dianggap masih ada, karena keraguan yang muncul terhadap batal atau tidaknya wudhu tersebut, tidak bisa mengalahkan keyakinan seseorang bahwa ia masih dalam keadaan berwudhu'. Terhadap kehujjahan Istishhab bentuk kedua ini, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ushulyyin. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah berpandangan, bahwa Istishhab seperti ini dapat dijadikan hujjah[152] Menurut ulama Hanafiyah hanya bisa dijadikan hujjah untuk menetapkan dan menegaskan hukum yang telah ada, dan tidak bisa dijadikan hujjah untuk hukum yang belum ada.[153] Sedangkan ulama Malikiyah menolak Istishhab yang seperti ini, oleh karenanya orang yang ragu terhadap wudhunya, hukumnya menjadi batal.[154]

c. Istishhab terhadap dalil yang bersifat umum sebelum datangnya sesuatu dalil yang menerangkan atau memberi mengkhususkannya dan Istishhab dengan *nash* selama tidak ada nashakh. Seperti, kewajiban berpuasa di bulan Ramadhan, yang berlaku bagi umat sebelum Islam, tetap wajib bagi umat Islam berdasarkan Surah Al-Baqarah ayat 82, selama tidak ada nash lain yang membatalkannya. Kasus seperti ini menurut Jumhur ushuliyyin, termasuk Istishhab. Tetapi menurut ushuliyyin lainnya, Imam Haramain al-Juwaini dan Imam Syaukani, tidaklah dinamakan Istishhab, tetapi ber-dalil berdasarkan kaidah bahasa.[155]

[152]Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *'Ilamu al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin,* I (Beirut, Dar al-Kutub al-ilmiyah, t.th.), hlm. 256.

[153]Wahbah al-Zuhaili*, Ushûl al-Fiqh al-Islami,* II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 862-863.

[154]*Ibid.*

[155]al-Syaukani, *Op.Cit.*, hlm. 238.

d. Istishhab hukum akal sampai datangnya hukum *Islam*. Maksudnya, umat manusia tidak dikenakan hukum-hukum *hukum Islam* sebelum datangnya hukum *hukum Islam*, seperti adanya pembebanan hukum dan akibat hukumnya terhadap manusia, sampai datangnya dalil *hukum Islam* yang menentukan hukum. Imam Syaukani mengatakan dengan Al-Istishhab al-bara'ah al-dzimmah. Menurut ulama Malikiyyah, Syafi'iyyah dan Hanabilah, Istishhab seperti ini juga dapat menetapkan hukum *hukum Islam*, baik untuk menegaskan hukum yang telah ada maupun hukum yang akan datang. Sedangkan ulama Hanafiyayah berpendapat, bahwa Istishhab seperti ini hanya bisa menegaskan hukum yang telah ada dan tidak bisa menetapkan hukum yang akan datang.[156]
e. Istishhab hukum yang ditetapkan berdasarkan Al-Ijma'. Istishhab seperti ini diperselisihkan di kalangan ulama ushuliyyin tentang kehujjahannya. Para fukaha menetapkan berdasarkan Al-Ijma', misalnya "tatkala air tidak ada, seseorang boleh bertayamum untuk mendirikan shalat. Apabila shalatnya selesai ia kerjakan, maka shalatnya dinyatakan sah. Tetapi, apabila dalam keadaan shalat ia melihat air, apakah shalatnya harus dibatalkan untuk kemudian berwudhu' ataukah shalatnya dilanjutkan?. Ulama Malikiyyah dan Syafi'iyyah "orang tersebut tidak boleh membatalkan shalatnya, karena adanya Al-Ijma' yang menyatakan bahwa shalat itu sah apabila didirikan sebelum melihat air", Mereka menganggap hukum Al-Ijma' itu tetap berlaku sampai adanya dalil yang menunjukkan bahwa ia harus membatalkan shalatnya untuk kemudian berwudhu dan mengulang kembali shalatnya.[157] Tetapi menurut ulama Hanafiyah dan Hanabilah, bahwa "orang yang melakukan shalat dengan tayamum dan ketika shalat melihat air, ia harus membatalkan shalatnya, untuk kemudian berwudhu dan mengulangi shalatnya itu". Karena mereka tidak menerima Al-Ijma' tentang sahnya shalat orang yang bertayamum sebelum melihat air. Al-Ijma' menurut mereka hanya terkait dengan hukum sahnya shalat bagi orang dalam keadaan ketiadaan air, tidak dalam keadaan tersedianya air.[158]

[156]Nasrun Haroen, *Op.Cit.*, hlm. 133.
[157]Al-Amidi, *Op.Cit.*, j.III, hlm. 127.
[158]*Ibid.*, Lihat Nasrun Haroen, *Op.Cit.*, hlm. 134.

3. Kedudukan Al-Istishhab Sebagai Dalil Hukum

Dari lima macam bentuk Istishhab di atas, hanya dua macam Istishhab yang dapat diterapkan, yaitu; (1) Istishhab yang ditunjukkan oleh akal dan hukum Islam kebolehan pelestarian dan pemberlakuannya. Seperti, seseorang yang telah melakukan perkawinan secara sah, kemudian suaminya meninggalkan istri dalam tenggang waktu yang lama. Istri masih tetap dipandang mempunyai ikatan perkawinan dengan suaminya, selama suami tidak menceraikannya. Oleh karena itu, istri tidak boleh kawin dengan laki-laki lain, meskipun suaminya telah meninggalkannya; (2) Istishhab bara'ah al-dzimmah, yaitu kebebasan asli yang dimiliki oleh manusia. Seperti, kebebasan manusia dari suatu taklif (beban hukum) hukum Islam sebelum ada dalil yang menunjukkan adanya taklif tersebut. Oleh karena itu, ditetapkan hukum, tidak ada shalat fardhu yang keenam, karena tidak ada dalil yang mewajibkannya.[159]

Paling tidak ada enam pendapat ulama, tentang boleh atau tidaknya Istishhab dijadikan metode menggali hukum ketika tidak ada dalil Al-Qur'an atau Al-Sunnah.

Pendapat ulama Malikiyah, mayoritas ulama Syafi'iyah, ulama Hanabilah dan ulama Zhahiriyah. berpendapat bahwa Istishhab dapat dijadikan sebagai dalil hukum secara mutlak.

Mayoritas ulama Hanafiyyah dan ulama Kalam, di antaranya Abu al-Husain al-Bashri, berpendapat bahwa Istishhab tidak dapat dijadikan sebagai dalil hukum, karena untuk memperoleh suatu hukum harus dengan dalil. Hukum yang ditetapkan pada masa lalu tanpa dalil, tidak dapat dilestarikan sampai sekarang, dan mujtahid sekarang harus berijtihad menetapkan hukumnya dengan metode-metode yang lain.

Istishhab hanya dapat berlaku dalam hubungan seseorang mujtahid dengan Allah, karena seseorang mujtahid tidak memperoleh dalil suatu hukum, maka hukum yang telah ada merupakan rujukan baginya, tetapi itu hanya berlaku sebagai pegangan bagi mujtahid itu sendiri, bukan sebagai dalil dalam penetapan hukum.

Al-Kayya menyebutkan bahwa ulama Mutaakhkhirin Hanafiyah berpendapat bahwa Istishhab hanya dapat berlaku untuk menafikan hukum suatu kejadian, bukan untuk menetapkan hukumnya.

[159]al-Syaukani, *Op.Cit.,* hlm. 238-239.

Menurut Abu Ishaq pendapat yang sah dari Imam Syafi'i bahwa Istishhab itu hanya dapat dipakai untuk mentarjih hukum suatu peristiwa. Istishhab boleh dipakai secara mutlak untuk meniadakan suatu hukum, tetapi jika dipakai untuk menetapkan hukum baru, dalam hal ini ada yang membolehkan dan ada juga yang memandang tidak boleh, tergantung pada bentuk Istishhab yang dipakai.[160]

Untuk pemberlakuan Istishhab, para ushuliyyin menetapkan beberapa kaidah umum yang didasarkan kepada istsihhab, di antaranya adalah: Kaidah fiqhiyah:

اليَقِيْنُ لاَ يُزَالُ بِالشَّكِّ[161]

Sesuatu yang sudah yakin tidak dapat dihilangkan dengan keraguan.

Maksudnya, sesuatu keyakinan tidak bisa dibatalkan oleh sesuatu yang diragukan.

Kaidah fiqhiyyah lainnya:

الاصْلُ بقَاءُ مَا كَانَ على مَا كَانَ حتّى يثبت مَا يُغَيِّره[162].

Pokok sesuatu itu adalah ketetapan yang telah ada menurut keadaan semula, sehingga terdapat ketetapan sesuatu yang mengubahnya.

Maksudnya, pada dasarnya seluruh hukum yang sudah ada dianggap berlaku terus sampai ditemukan dalil yang menunjukkan hukum itu tidak berlaku lagi. Kaidah fiqhiyah yang lain:

الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم[163]

Pokok segala sesuatu itu pada dasarnya boleh sampai datang dalil yang menunjukkan keharaman.

Maksudnya, pada dasarnya dalam hal-hal yang sifatnya bermanfaat bagi manusia hukumnya adalah boleh dimanfaatkan, kebolehan itu berakhir ketika datang dalil lain yang menunjukkan keharamannya. Kaidah fiqhiyah yang lain:

---

[160]41 *Ibid.*, hlm. 237-238.

[161]*Ibid.*, hlm. 50.

[162]Abdullah al-Fauzan, *Syarah al-Waraqat,* Juz 1, hlm. 141.

[163]As-Suyuthi, *Asbah wal al-Nazhair,*. juz 1, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1403 H hlm. 60.

الاَصْلُ فِى الذِّمَةِ اْلبَرَاءَةُ مِنَ التَّكْلِيْفِ وَالحُقُوْقِ[164]

Pokok seseorang tidak dibebani tanggung jawab sebelum adanya sesuatu yang menetapkan tanggung jawab seseorang

Maksudnya, pada dasarnya seseorang tidak diberikan beban tanggung jawab sebelum adanya dalil yang menetapkan tanggung jawab seseorang itu.

4. Aplikasi Istishhab pada Ekonomi dan Keuangan Syariah

Aplikasi istishhab pada ekonomi dan keuangan syariah sebagaimana contoh-contoh di bawah ini.

a. Seorang pembeli pulsa elektrik mengomplain kepada pihak counter, bahwa pulsa yang ia beli belum masuk, dan pihak counter menyatakan bahwa pulsa telah terkirim. Maka istinbath hukum yang diambil adalah pulsa belum masuk/terkirim. Kecuali pihak counter bisa menunjukkan bukti pengiriman elektrik bahwa pulsa telah terkirim kepada nomor Hp si pembeli dengan benar, baik nominal, hari/tanggal dan waktunya.

b. Segala bentuk makanan, minuman atau sesuatu yang dimaksudkan untuk dikonsumsi pada dasarnya adalah boleh. Sulitnya TKI-TKW menemukan makanan yang berlabel halal pada negara tempat mereka bekerja menjadikan bolehnya mereka untuk mengkonsumsi apa pun jenis makanan-minuman yang secara nyata tidak mengandung sesuatu yang diharamkan.

c. Herman Felani tertuduh sebagai cracker yang membobol sekuritas penyedia layanan kartu kredit dan meng-*crack* (membobol sekuritas) kartu kredit milik (Bapak Kasuwi Syaiban) sebesar Rp 357.000.000,- (tiga ratus lima puluh juta rupiah) atas transaksi pada Hari Rabu, 6 April 2011 di Malang Jawa-Timur Indonesia pukul 09.30 WIB, hal ini dibuktikan bahwa email Hacker yang ditemukan pada sekuritas adalah milik Herman Felani, begitu juga kode pengacak pin yang digunakan untuk meng-*crack* kartu kredit juga ditemukan pada spam di email tersebut. Maka pihak berwajib menyita laptop tersebut sebagai barang bukti dan menjadikan Herman Felani sebagai tersangka.

[164]Abd. Hamid Hakim, *Qawaid al-Fiqhiyyah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976). hlm. 140.

Dalam penyidikan Herman Felani mengaku baru menguasai teknologi informasi, email-pun dibuatkan oleh istrinya, ia mengaku meminjamkan laptop tersebut kepada Nur Rahmat dari Ahad, 3 April 2011 s/d Kamis, 7 April 2011, hal ini diperkuat kesaksian Isnu Cut Ali (teman sekamar Herman Felani) dan M. Syahni (teman sekamar Nur Rahmat), kesaksian istri Herman Felani yang menyatakan suaminya (Herman Felani) pulang ke Pasuruan pada Ahad, 3 April 2011 dengan tidak membawa laptop yang dimaksud, dan kesaksian istri Nur Rahmat yang menyatakan bahwa suaminya (Nur Rahmat) membawa laptop sesuai dengan ciri-ciri milik Herman Felani. Dan Herman menyatakan bahwa password email disimpan dalam laptop tersebut. Sedangkan Nur Rahmad tidak bisa menunjukkan alibi, bahwa ia tidak menggunakan laptop tersebut, dan terbukti dari penyidikan bahwa ia seorang yang menguasai teknologi informasi, hal ini terbukti bahwa ia adalah pengelola laboratorium komputer sekolahnya. Maka istinbathu-l-hukm yang dicapai adalah Nur Rahmad dinyatakan sebagai tersangka pembobol sekuritas kartu kredit milik Bapak Kasuwi Syaiban.

H. Al-Mashlahah Al-Mursalah Sebagai Dalil Hukum

1. Pengertian Al-Mashlahah Al-Mursalah

Pengertian Mashlahat secara etimologi berasal dari kata al-islah yang berarti damai dan tentram. Damai berorientasi pada fisik sedangkan tentram berorientasi pada psikis. Lawan dari maslahah adalah mafsadat dari fasada yafsudu artinya sesuatu yang merusak dan tidak baik.

Pengertian Mashlahat secara terminologi Menurut Imam al-Ghazali pada prinsipnya maslahat adalah mengambil manfaat dan menolak kemadharatan dalam rangka memelihara tujuan hukum Islam.

Adapun pengertian Mashlahat Mursalah, Abd al-Wahhab Khallaf mengemukakan rumusan, yaitu;

Mashlahat yang syari' tidak mensyariatkan hukum untuk mewujudkan mashlahat itu, juga tidak terdapat dalil yang menunjukkan atas pengakuannya atau pembatalannya.

[165] Abd. Wahab Khallaf, *Op.Cit*., hlm. 84.

Dari pengertian di atas, dapat dipahami, bahwa Mashlahat Mursalat itu adalah suatu kemaslahatan yang tidak ditetapkan oleh *syari*' suatu hukum untuk mewujudkannya dan tidak pula terdapat dalil hukum Islam yang memerintahkan perbuatan itu untuk mengerjakan atau meninggalkannya, akan tetapi apabila dikerjakan mendatangkan kemaslahatan.

Kemaslahatan yang sangat diperlukan oleh masyarakat dan timbul setelah selesainya wahyu diturunkan, dan tidak ada dalil yang memerintahkan agar diperhatikan atau tidak,maka kemaslahatan itu disebut "al-Mashlahat al-Mursalah. Misalnya menghimpun dan menulis Al-Qur'an dalam satu mushhaf, maka tidak ada nash yang memerintahkannya dan tidak ada pula nash yang melarangnya. Tetapi apabila perbuatan itu dilakukan, maka akan mendatangkan kemaslahatan kepada umat, maka kebolehan melakukan perbuatan itu ditetapkan berdasarkan kepada Mashlahat Mursalah.

Menurut Abd al-Wahab Khallaf bahwa pembentukan hukum berdasarkan Mashlahat Mursalah itu tidak dimaksudkan, kecuali merealisasir kemaslahatan umat manusia. Maksudnya mendatangkan manfaat bagi manusia dan menolak kesulitan (mudharat). Kemaslahtan manusia itu tidak terbatas jumlah dan macamnya, ia selalu berkembang mengikuti situasi dan kondisi serta perkembangan masyarakat. Penetapan suatu hukum kadang-kadang memberi manfaat kepada masyarakat pada suatu masa dan kadang-kadang membawa mudharat kepada masyarakat pada masa yang lain.

Mashlahat Mursalah adalah metode penetapan hukum berdasarkan kemaslahatan universal sebagai tujuan hukum Islam tanpa berdasar secara langsung pada teks atau makna nash tertentu, Apabila terdapat *nash* tertentu yang mendukung dari segi makna berarti ia menjadi Qiyas, sedangkan apabila ada nash yang secara tekstual menolaknya secara langsung, berarti ia menjadi batal. Dari segi sifatnya yang mengutamakan tujuan *hukum Islam*, maslahat maslahat itu disamakan dengan istihsan *bi al-dharurah*. Imam Malik memakai metode ini dengan melandaskan kepada tiga jenis kemaslahatan manusia, yakni; *dharuriyyah, hajjiyyah* dan *tahsiniyyah*. Maslahat *dharuriyyah*, yakni: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Adapun maslahat *hajjiyyah*, yakni pelengkap terhadap maslahat *dharuriyyah*. Sedangkan maslahat *tahsiniyyah* merupakan penyempurna terhadap maslahat *dharuriyyah* dan *hajjiyyah*.

2. Kedudukan Mashlahah Mursalah Sebagai Dalil Hukum

Imam -Syaukani mengatakan, bahwa ada empat pendapat ulama dalam memakai Mashlahat Mursalat sebagai dalil untuk menggali hukum Islam, yaitu: (1) ulama yang tidak memakai Mashlahat Mursalat secara mutlak; (2) Imam Malik menerapkan Mashlahat Mursalat secara mutlak; (3) Ibnu Burhan dan al-Juwaini dan mayoritas ulama Hanafiyah membolehkan memakai Mashlahat Mursalat sebagai dalil jika mula'imah (sesuai) dengan *ashl al-kulli* (prinsip umum) dan *ashl-juz'i* (prinsip parsial) dari prinsip-prinsip syariat; (4) al-Ghazali dan al-Baidhawi menerima Mashlahat Mursalat dengan tiga syarat, yaitu (1) terdapat kesesuaian mashlahat dengan maksud hukum Islam dan tidak bertentangan dengan dalil yang pasti; (2) mashlahat tersebut dapat diterima oleh akal; (3) mashlahat bersifat *dharuri*, yakni untuk memelihara salah satu dari; agama, akal, keturunan, kehormatan dan harta benda.

Melihat kepada pendapat ulama tersebut di atas, Imam Syaukani berpendapat, bahwa ia membolehkan memakai Mashlahat Mursalat dalam bentuk pendapat terakhir di atas. Menurutnya, syariat agama bukanlah sebagai hasil dari rekayasa otak manusia yang serta terbatas, tetapi bersumber dari wahyu Allah yang mutlak. Meskipun demikian, para ulama dapat menerapkan wahyu itu dalam konteks masyarakat yang dihadapinya. Akan tetapi, mereka tidak boleh lepas dari kandungan wahyu. Ia setuju dengan apa yang dikatakan oleh Ibn Daqiq al-'Id, "saya tidak menolak Mashlahat, tetapi merasa keberatan dengan al-irsal (lepas, tanpa konteks dengan *nash*). Untuk merealisasikan maslahat mursalat perlu ketajaman nalar, karena diragui menyimpang dari syariat.[166]

Di kalangan ulama terdapat perbedaan pendapat tentang kehujjahan dari Mashlahat Mursalat. Sebagian ulama menolak penggunaan Mashlahat Mursalat sebagai dasar penetapan hukum. Imam Syafi'i adalah termasuk kelompok yang menolak metode ini, karena menurut Imam Syafi'i, penggunaan metode ini sama dengan menganggap Allah luput dari membicarakan sebagian dari kemaslahatan makhluk ketika menetapkan hukum. Ini bertentanagan dengan firman Allah pada Surah Al-Qiyamah ayat 36. Tetapi Imam Malik mempergunakan Mashlahat Mursalat dalam menetapkan hukum. Baginya metode ini tidak keluar dari cakupan nash. Walaupun mashlahat tidak ditunjuk oleh nash

[166]al-Syaukani, *Op.Cit.*, hlm. 243.

yang khusus, tetapi sesuai dengan tindakan hukum Islam yang dasar hukumnya disimpulkan dari sejumlah nash yang menunjukkan kepada prinsip umum. Menurut Imam Malik untuk mempergunakan Mashlahat Mursalat harus memenuhi tiga syarat; (1) terdapatnya persesuaian antara mashlahat itu dengan *maqashid al-syari'ah* serta tidak bertentangan dengan dasar hukum yang lain; (2) substansi dari mashlahat itu masuk akal; (3) penggunaan mashlahat itu bertujuan untuk menghilangkan kesempitan umat manusia.[167] Begitu pula ulama Hanabilah menerima Mashlahat Mursalat sebagai dalil untuk menetapkan hukum. Bahkan di kalangan ushuliyyin, mereka dianggap yang banyak dan luas dalam penerapannya. Menurut mereka, Mashlahat Mursalat merupakan induksi dari logika sekumpulan *nash*, bukan dari *nash* yang rinci seperti yang berlaku dalam Al-Qiyas.[168]

Untuk mengurangi perbedaan pendapat para ulama dalam menanggapi Mashlahat Mursalat, sebenarnya dapat dilakukan apabila Mashlahat Mursalat dikaitkan dengan al-Maqashid al-Syari'ah. Sebagaimana pendapat al-Ghazali (seorang ulama pengikut al-Syafi'i) yang boleh dikatakan mewakili kelompok Syafi'iyah, apabila yang dimaksud dengan Mashlahat Mursalat dalam rangka memelihara dan mewujudkan tujuan *hukum Islam*, maka tidak perlu diperselisihkan, bahkan harus diikuti karena ia merupakan hujjah.[169]

Oleh karena itu, Muhammad Abu Zahrah langsung mengaitkan maqashid syariah dengan batasan-batasan Mashlahat Mursalat, karena menurutnya kemaslahatan harus sesuai dengan maksud pembuat hukum secara umum.[170] Imam Syatibi berpendapat, bahwa setiap kemaslahatan yang tidak ditunjukkan oleh nash secara khusus, akan tetapi hal itu sesuai dengan tindakan *hukum Islam*, maka mashlahat seperti ini, dapat menjadi dasar hukum, Meskipun demikian, Imam Syatibi membatasi lapangan peranan Mashlahat Mursalat dalam arti pengembangan untuk sebagian besar bidang muamalah.[171] Imam Syatibi banyak mengemukakan contoh Mashlahat Mursalat yang berkaitan

[167]Asafri Jaya bakri, *Konsep Maqashid al-Syari'ah menurut al-Syatibi,* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996), hlm. 146-147.

[168]Nasrun Haroen, *Op.Cit.*, hlm. 121.

[169]*Ibid.*, hlm. 148.

[170]Muhammad Abu Zahrah, *Op.Cit.*, hlm. 221.

[171]Asafri Jaya Bakri, *Op.Cit.*,. hlm. 148.

dengan maqashid al-syari'ah, antara lain; Kodifikasi Al-Qur'an, tidak terdapat nash yang memerintahkannya, tetapi juga tidak terdapat nash yang melarangnya. Sikap diam *Syari*' ini dapat diduga bahwa pada waktu itu tidak ada motif yang menjadi pendorong keharusan kodifikasi Al-Qur'an. Kodifikasi yang terjadi kemudian tidaklah bertentangan dengan *Syari*'.[172]

3. Aplikasi Maslahat Mursalah pada Ekonomi dan Keuangan Syariah

Aplikasi maslahat mursalah pada ekonomi dan keuangan syariah, sebagaimana contoh di bawah ini.

a. Pendirian bank syariah sebagai lembaga yang menghubungkan antara pemilik modal dan pekerja. Dalam Al-Qur'an atau hadits tidak ada perintah untuk mendirikan lembaga perbankan syariah, akan tetapi keberadaannya tidak di larangan oleh Al-Qur'an atau hadits. Disamping itu, keberadaan lembaga perbankan membawa atau mendatangkan manfaat bagi masyarakat dan manfaat tersebut tidak bertentangan dengan nash seperti prinsip bagi hasil (akad mudharabah), maka di antara kedua belah pihak akan mendapatkan manfaat dari hasil kerja sama tersebut.[173]

b. Pembiayaan mudarabah sebagai pembiayaan yang berisiko tinggi, karena bank akan selalu menghadapi permasalahan dari mudarib. Dalam kondisi sebaik apa pun atau dengan analisis sebaik mungkin risiko pembiayaan yang macet tidak dapat di hindari, maka bank syariah mengambil inisiatif untuk meminta agunan tambahan sebagai jaminan atas pembiayaan tersebut. Hal ini dilakukan dengan untuk meyakinkan bahwa modal yang diberikan kepada nasabah pembiayaan (mudarib) diharapkan dapat kembali seperti semula sesuai dengan ketentuan ketika berlangsungnya kontrak. Walaupun pada prinsipnya agunan tidak diperbolehkan dalam pembiayaan mudarabah mengingat lembaga bank syariah merupakan lembaga *intermediary* peredaran uang dalam masyarakat, sehingga bank harus menjaga amanah dana pihak ketiga yang ditabungkan, maka wajar kalau bank meminta agunan tambahan pada dengan berpijak pada kaidah ushul fiqh maslahah mursalah. Maslahah mursalah yang

[172] *Ibid.*, hlm. 149-150.

[173] Ahmad Qorib, *Penerapan Maslahat Mursalah Dalam Ekonomi Syariah,* (Analytica Islamica, Vol. 5, No. 1, 2016): 55-80

mengacu pada kebutuhan, kepentingan, kebaikan dan kemaslahatan umum boleh diterapkan selama tidak bertentangan dengan prinsip dan dalil tegas syarat dan benar-benar membawa kepada kebaikan bersama yang tidak berdampak menyulitkan serta merugikan orang atau pihak lain secara umum. Dengan dasar maslahah mursalah ini, bank syariah dalam memberikan pembiayaan wajib menempuh cara-cara yang tidak merugikan bank dan kepentingan nasabah yang mempercayakan dana kepadanya. Selain itu, yang menjadi pertimbangan diperbolehkannya bank syariah sebagai penyedia dana meminta agunan tambahan atas pembiayaan mudarabah yang diberikan adalah karena dana yang diberikan pihak ketiga yang dijadikan modal oleh bank adalah amanah, dan bank harus menjaga amanah tersebut bank harus siap jika sewaktu-waktu pihak ketiga mengambil dananya karena dana yang diberikan kepada bank adalah hajat bagi orang banyak (pihak ke-3) sehingga dengan sendirinya agunan tambahan yang dijadikan jaminan juga menjadi kebutuhan bagi kontrak tersebut. Adanya tujuan berupa upaya mengurangi moral hazard dan untuk meyakinkan bahwa mudarib benar-benar melaksanakan segala ketentuan yang telah disepakati dalam kontrak juga merupakan bagian dari alasan diperbolehkannya penyediaan agunan tambahan oleh pengelola atas pembiayaan berisiko tinggi yang diberikan bank syariah.[174]

c. Pada dasarnya Islam memandang mekanisme pasar sebagai suatu alamiah sehingga intervensi pasar tidak diperlukan. Dalam ekonomi Islam penentuan harga dilakukan oleh kekuatan pasar yaitu permintaan dan penawaran, harus terjadi secara sukarela, dan tidak ada pihak yang teraniaya atau merasa terpaksa untuk bertransaksi. Dengan demikian, tinggi atau rendahnya harga bergantung pada perubahan penawaran dan permintaan. Bila seluruh transaksi sudah sesuai aturan, kenaikan harga yang terjadi merupakan sunnatullah. Harga yang terbentuk melalui mekanisme pasar ini oleh ahli fiqh disebut dengan saman misl (*price equivalent*). Jumhur ulama sepakat bahwa harga yang adil adalah harga yang terbentuk karena interaksi kekuatan penawaran dan permintaan (mekanisme pasar), bahkan mayoritas ulama sepakat tentang haramnya campur tangan pemerintah dalam menentukan harga pasar, karena melindungi

[174]*Ibid.*

kepentingan pembeli sama pentingnya dengan melindungi penjual. Oleh karena melindungi keduanya sama perlunya, maka produsen dan konsumen bebas untuk menetapkan harga secara wajar berdasarkan keridhaan keduanya. Memaksa salah satu pihak untuk menjual atau membeli dengan harga tertentu merupakan satu kezaliman. Di samping itu, adanya anggapan bahwa kenaikan harga adalah sebagai akibat ketidakadilan penjual tidak selamanya benar karena harga ditentukan oleh kekuatan permintaan dan penawaran. Berbeda dengan jumhur ulama, Ibn Taimiyah membenarkan intervensi harga oleh pemerintah, sekalipun Nabi Saw tidak melakukannya. Hal ini dikarenakan dengan pertimbangan maslahah, regulasi perekonomian bisa berubah dari teks nash kepada konteks nash yang mengandung maslahah. Misalnya, Nabi Muhammad Saw tidak mau mengintervensi persoalan harga di Madinah, ketika para sahabat mendesaknya untuk menurunkan harga. Tetapi ketika kondisi berubah (terjadi distorsi pasar), dengan pertimbangan kemaslahatan dan menjaga mekanisme pasar dapat berjalan kembali ke arah keseimbangan, maka pemerintah boleh melakukan intervensi harga.[175]

d. Spekulasi adalah bentuk usaha yang pada hakikatnya merupakan gejala untuk membeli sesuatu komoditi dengan harga yang murah pada suatu waktu dan menjualnya dengan harga yang mahal pada waktu yang lain. Seseorang spekulator dalam perdagangan biasanya berharap terjadinya fluktuasi harga yang tinggi di masa depan dibandingkan dengan harga sekarang. Islam melarang praktik spekulasi ini. Salah satu bentuk perdagangan yang memiliki unsur spekulasi adalah perdagangan valuta asing (valas). Perdagangan valas dapat dianalogikan sebagai transaksi sharf yang disepakati para ulama tentang kebolehannya dengan syarat: 1) Apabila uang yang ditukar itu emas, maka harus sama beratnya atau sama timbangan, penyerahan barangnya dilakukan pada waktu yang sama (naqdan/spot), supaya terhindar dari riba. 2) Apabila mata uang yang ditukar itu emas dengan perak, atau kedua mata uang itu berbeda jenisnya, maka dapat ditukarkan sesuai dengan market rate dan penyerahan barangnya harus dilakukan pada waktu yang sama. Pertukaran mata uang atau jual beli valas untuk kebutuhan sektor riil, baik transaksi barang maupun jasa, hukumnya boleh menurut hukum

[175] *Ibid*

Islam. Namun, bila motifnya untuk spekulasi maka hukumnya haram. Argumentasi larangan perdagangan valas untuk spekulasi karena berdagang valuta asing tidak ubahnya seperti judi dan transaksinya penuh dengan spekulasi. Di samping itu, kontribusi margin trading sangat potensial untuk melemahkan mata uang dan biasanya tidak mengindahkan persaingan bisnis yang sehat karena tidak ada proses transaksi riel. Tidak adanya transaksi riel menyebabkan para speculan hanya mengandalkan selisih dari harga valuta pada saat penutupan dengan cara membeli mata uang asing, misalnya dolar, ketika harganya turun dan melepaskannya ketika harga naik. Selisih harga beli dan harga jual menjadi keuntungan spekulan. Selisih yang diperoleh tanpa ada „iwadh atau transaksi sektor riil adalah riba, sedangkan ketidakpastian nilai tukar mata uang yang berakibat bagi kerugian dan keuntungan spekulan tergolong judi. Di samping itu, dalam ekonomi Islam uang bukan komoditas, sementara dalam perdagangan valas uang menjadi komoditas sehingga yang terjadi adalah transaksi maya, karena dalam kegiatan bisnis ini terjadi perputaran arus uang dalam jumlah besar, tetapi tidak ada kegiatan sektor riilnya (barang dan jasa). Dalam ekonomi Islam, segala bentuk transaksi maya dilarang, karena jika dibolehkan pasar uang akan tumbuh jauh lebih cepat daripada pertumbuhan pasar barang dan jasa. Pertumbuhan yang tidak seimbang ini akan menjadi sumber krisis ekonomi. Oleh karena itu, praktik spekulasi valas harus dilarang, demi menjaga kemaslahatan perekonomian secara menyeluruh.[176]

I. Sadd Al-Dzari'ah Sebagai Dalil Hukum

1. Pengertian Sadd Al-Dzari'ah

Secara etimologi, *Sadd Al-Dzari'ah* terdiri dari dua kata yaitu *Sadd* dan *dzari'ah*. Saddu berarti penghalang, hambatan atau sumbatan, sedangkan *dzari'ah* berarti jalan.

Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah, pengertian Dzari'ah, yaitu:

Dzari'ah ialah sesuatu yang menjadi sarana dan jalan kepada yang lain.

[176]*Ibid.*

[177]Ibn Qayyim al-Jauziyah, A'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-'Alamin, *Op.Cit.*, j.IV, hlm. 109.

Adapun pengertian secara terminologi, maka Saddu Al-Dzari'ah para ulama memberikan pengertian dengan rumusan:

هِىَ ٱلْمَسْئَلَةُ الَّتِى ظَاهِرُهَا ٱلإِبَاحَةُ وَيَتَوَصَّلُ بِهَا اِلى فِعْلِ ٱلْمَحْظُوْرِ[178]

Yaitu masalah (sesuatu) yang apabila dilihat secara lahir adalah boleh, tetapi membawa kepada perbuatan yang haram (terlarang).

Pengertian tersebut mirip dengan pengertian yang dikemukakan oleh Syatibi, yaitu:

التَّوَسُّلُ بِمَا هُوَ مَصْلَحَةٌ اِلَى مَفْسَدَةٍ[179]

Melakukan suatu pekerjaan yang semula mashlahat untuk menuju kepada yang mafsadat.

Maksudnya, seseorang melakukan suatu pekerjaan yang pada dasarnya dibolehkan karena mengandung suatu kebaikan (mashlahat), tetapi tujuan yang akan ia capai berakhir pada suatu kerusakan (mafsadat).

Pengertian yang dirumuskan oleh para ulama di atas, berbeda dengan pengertian Ibn al-Qayyim al-Jauziyah yang mengatakan bahwa pembatasan pengertian Dzari'ah kepada sesuatu yang dilarang saja tidak tepat, karena ada juga Dzari'ah yang bertujuan kepada yang dianjurkan.

Sehingga Dzari'ah mengandung dua pengertian, yaitu yang dilarang disebut dengan Sadd al-Dzari'ah (سد الذريعة) dan yang dituntut untuk melakukannya, disebut dengan pembuka al-Dzari'ah (فتح الذريعة).

Fathh al-Dzari'ah menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah di atas, dikatakan oleh Wahbah al-Zuhaili bukan termasuk Dzari'ah, tetapi dikatakan oleh jumhur ulama termasuk dalam kaidah muqaddimah (pendahuluan) dari suatu pekerjaan. Apabila yang dituju itu sesuatu yang wajib, maka seluruh upaya untuk menunaikan yang wajib itu, juga wajib hukumnya. Kaidah yang mengatakan:[180] مالايتم الواجب الا به فهو واجب.(Sesuatu yang wajib tidak akan sempurna kecuali dengannya, sesuatu itu hukumnya adalah wajib pula).Misalnya, mendirikan shalat itu adalah wajib. Sedangkan untuk mendirikan shalat itu harus berwudhu lebih dahulu. Maka berwudhu itu hukumnya wajib, karena berwudhu itu wajib, maka

---

[178]al-Syaukani, *Op.Cit.*, hlm. 246.

[179]Al-Syatibi, *Op.Cit.*, j. IV, hlm. 144.

[180]Al-Subky, *Asbah wa al-Nazhair*, juz 1, Dar al-Kutub al-ilmiyah, 1991,hlm. 136. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Op.Cit.*, hlm. 874.

upaya mencari air untuk berwudhu pun wajib. Berwudhu dan mencari air dalam contoh ini, menurut jumhur ulama, disebut dengan hukum pendahuluan kepada yang wajib (*muqaddimah al-wajibah*).[181]

2. Kedudukan Saddu Al-Dzari'ah Sebagai Dalil Hukum

Pendapat al-Baji (mazhab Malik), bahwa Sadd al-Dzari'ah ini dipegang oleh Imam Malik, sementara ulama yang lain seperti Imam Hanafi dan al-Syafi'i menolak menggunakannya.[182] Akan tetapi, Wahbah al-Zuhaili mengatakan, bahwa Imam Hanafi dan al-Syafi'i dalam kondisi-kondisi tertentu juga menggunakan Sadd al-Dzari'ah. Sedangkan Ahmad bin Hanbal memakainya seperti Malik. Akan tetapi Ibn Hazm menolak Sadd al-Dzari'ah secara keseluruhan.[183]

Pendapat Ibn al-Rifa'ah yang menerima Sadd al-Dzari'ah, tetapi tergantung pada bentuknya, dalam hal ini, ia membagi kepada tiga bentuk; (1) sesuatu yang secara pasti akan membawa kepada yang haram, maka hukumnya haram pula, dan di sini berlaku Sadd Al-Dzari'ah; (2) sesuatu yang secara pasti tidak membawa kepada yang haram, tetapi bercampur dengan sesuatu yang dapat membawa kepada yang haram, di sini diperlukan ikhtiat (kehati-hatian) dengan memerhatikan kebiasan-kebiasaan menyangkut hal tersebut, kalau membawa kepada yang haram maka dilakukan Sadd al-Dzari'ah, tetapi jika hal tersebut jarang membawa kepada yang haram, tidak perlu dilakukan Sadd Al-Dzari'ah, karena kalau dilakukan, maka sudah dipandang berlebih-lebihan;
(3) sesuatu yang mengandung kemungkinan membawa kepada yang dilarang, dan dapat pula membawa kepada sesuatu yang boleh, Apabila lebih cenderung kepada yang haram dilakukanlah Sadd Al-Dzari'ah, tetapi jika lebih cenderung kepada yang boleh, maka dalam hal ini tidak perlu dilakukan Sadd al-Dzari'ah.[184]

Jika Imam Syaukani mengemukakan pendapat Ibn al-Rifa'ah dapat menerima Sadd Al-Dzari'ah, maka Imam -Syatibi mengemukakan Sadd Al-Dzari'ah itu dapat dilihat dari kualitas kemafsadatannya, dibagi kepada empat macam, yaitu:[185]

[181]Nasrun haroen, *Op.Cit.*, hlm. 172.
[182]al-syaukani, *Op.Cit.*, hlm. 246.
[183]Nasrun Rusli, *Op.Cit.*, hlm. 143.
[184]al-Syaukani, *Op.Cit.*, hlm. 247.
[185]Al-Syatibi, dalam Nasrun Haroen, *Op.Cit.*, hlm. 162-163.

a. Perbuatan yang dilakukan itu membawa kepada kerusakan secara pasti (*qath'i*). Misalnya, seseorang menggali sumur di depan pintu rumah orang lain pada malam hari dan pemilik rumah tidak mengetahuinya. Bentuk kerusakan perbuatan ini dapat dipastikan, yaitu terjatuhnya pemilik rumah ke dalam sumur tersebut, dan itu dapat dipastikan.
b. Perbuatan yang dilakukan itu hukumnya boleh dilakukan, karena jarang membawa kepada kerusakan. Misalnya, menggali sumur di tempat yang biasanya tidak memberi mudharat kepada orang yang memakainya. Perbuatan seperti ini tetap pada hukum aslinya adalah boleh, karena yang dilarang itu adalah apabila diduga keras bahwa perbuatan itu membawa kepada kerusakan.
c. Perbuatan yang dilakukan itu biasanya membawa kepada kerusakan. Misalnya menjual senjata api kepada musuh dalam peperangan.
d. Perbuatan itu pada dasarnya adalah boleh dikerjakan karena tidak mengandung kerusakan, tetapi kemungkinan pula perbuatan itu membawa kepada kerusakan. Misalnya, dalam jual beli yang disebut *bay'u al-ajal*. Jual beli ini cenderung berimplikasi kepada riba.

Ibn Qayyim al-Zaujiyah membagi Sadd Al-Dzari'ah melihat dari segi jenis kerusakan yang ditimbulkannya. Menurutnya Sadd Al-Dzari'ah dapat dibagi kepada dua macam:[186]

a. Perbuatan itu membawa kepada suatu kerusakan, seperti meminum minuman keras yang mengakibatkan mabuk, dan mabuk itu suatu kerusakan.
b. Perbuatan itu pada dasarnya yang dibolehkan atau dianjurkan, tetapi dijadikan jalan untuk melakukan suatu pekerjaan yang dilarang, baik dengan tujuan yang disengaja, misalnya seseorang yang mengawini seorang wanita yang ditalak tiga suaminya dengan tujuan agar suami pertama wanita itu bisa mengawininya kembali. Atau perbuatan yang dilakukan secara tidak sengaja, misalnya perbuatan yang dilakukan tanpa maksud sejak semula adalah mencaci maki ibu bapak orang lain. Akibat mencaci maki orang tua orang lain, menyebabkan orang tuanya juga akan dicaci maki orang tersebut.

Para ulama menerima Sadd Al-Dzari'ah sebagai metode ijtihad dan dapat dijadikan dalil dalam istinbath hukum dengan beralasan antara lain, ialah Al-Qur'an pada Surah Al-An'aam ayat 108:

---

[186]Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Op.Cit*., j. III, hlm. 109

Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan...

Para ulama juga mengemukakan sejumlah Al-Sunnah sebagai alasan memakai Sadd Al-Dzari'ah, antara lain Sunnah Nabi Saw. dari Nu'man bin Basyir:

حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ ...[187]

...Berkeliling di sekitar larangan diragukan dia akan jatuh kepadanya...

Kemudian Al-Sunnah kedua yang dijadikan alasan para ulama ialah:

دع ما يريبك إلى مالا يريبك[188]

Tinggalkanlah apa yang engkau ragukan kepada apa yang tidak engkau ragukan.

3. Aplikasi Saddudz-Dzari'ah pada Ekonomi dan Keuangan Syariah

Aplikasi Saddudz-Dzariah pada ekonomi dan keuangan syariah, sebagaimana pendapat Al-Syaukani yang mengharamkan kredit karena membuka peluang untuk terjadinya riba. Pada hal kredit adalah pembayaran utang secara angsuran yang hukumnya pada dasarnya boleh. Tetapi jika angsuran itu tertunda waktunya, maka kreditur bisa saja menambahkan utang kepada debitur, sehingga utangnya menjadi bertambah. Penambahan pembayaran atas utang adalah riba.

J. Al-'Urf Sebagai Dalil Hukum

1. Pengertian Al-'Urf

'Urf menurut etimologi yaitu adat kebiasaan, seperti kebiasaan menyebut al-walad bagi seorang anak laki-laki.

Adapun menurut terminologi para Ushuliyyin memberikan pengertian yaitu;

العُرْفُ هُوَ مَا تَعَارَفَهُ النَّاس مِنْ قَوْلٍ أَوْفِعْلٍ أَوْ تَرْكٍ.[189]

‹Urf yaitu apa yang dikenal (dilakukan) oleh masyarakat baik berupa perkataan maupun perbuatan atau meninggalkannya.

---

[187]Imam Muslim, *Shahih Muslim,* juz 5, Beirut, Dar Jail, t.th. hlm. 50.
[188]Imam Bukhari, *Shahih Bukhari*, Juz 2, Beirut, Dar Ibnu Katsir, 1987, hlm. 723.
[189]Abd al-Wahhab Khallaf, *Op.Cit.*, hlm. 89.

Menurut para Ushuliyyin tidak ada perbedaan di antara ’Urf dengan adat, maka ’Urf yang bersifat perbuatan adalah seperti saling pengertian manusia dalam berjual beli dengan pelaksanaan tanpa sighat yang diucapkan, atau ’Urf yang bersifat perkataan panggilan “*al-walad”* untuk anak laki-laki bukan untuk anak perempuan.

’Urf sepintas lalu seakan-akan ada persamaan dengan ijma’, karena keduanya sama-sama secara kesepakatan dan tidak ada yang menyalahinya. Perbedaannya ialah ’Urf itu dibentuk dari kebiasaan-kebiasaan orang-orang yang berbeda-beda tingkatan mereka. Sedangkan ijma’ dibentuk dari persesuaian pendapat khusus dari para mujtahid. Orang-orang awam tidak ikut dalam penetapan ijma’.

Dalam hukum Islam, hukum yang diambil dari ’Urf banyak ditemui. Misalnya usia baligh bagi laki-laki yang tidak pernah *ihtilam* (bermimpi dan keluar sperma) dan wanita yang tidak pernah haid, memberi hadiah, dan makan-makanan yang disediakan tanpa adanya kata-kata mempersilakan, dan lain-lain.

Bahkan, di masa Rasulullah Muhammad Saw. ada beberapa nash Sunnah yang berdasar ‘Urf. Misalnya gandum sebagai barang yang diukur dengan takaran. Dalam *taqrir* Rasulullah Muhammad Saw. banyak yang ditetapkan berdasar kepada ‘Urf. Tegasnya Nabi Saw. mendiamkan dan menyukai ‘Urf yang dianggap beliau baik yang kemudian menjadi bagian dari ‘Urf Islam yang berdasarkan Sunnah.[190]

2. Pembagian Al- ‘Urf

‘Urf mendapat tempat sebagai dasar penetapan hukum dengan syarat-syarat tertentu, yaitu tidak bertentangan dengan hukum-hukum syariat yang berlandaskan dalil atau sumber hukum yang sah, baik Al-Qur’an maupun Sunnah dan dalil lainnya, juga berlaku dan meluas dalam masyarakat umumnya. Karena itu ‘Urf dibagi dua bagian, yaitu:

a. ‘Urf yang *shahih*, yaitu ‘Urf yang tidak bertentangan dengan hukum-hukum syariat. ‘Urf yang seperti ini harus dipelihara baik dalam menetapkan hukum atau ketika mempertimbangkan suatu keputusan dalam pengadilan. Karena ‘Urf yang sudah berlaku di tengah-tengah masyarakat, merupakan tuntutan yang sesuai dengan kemaslahatan mereka. Misalnya mengadakan pertunangan sebelum melangsungkan perkawinan.

[190]Mahmassani, *Op.Cit*., hlm. 193.

b. ‘Urf *fasid*, yaitu ‘Urf yang berlaku dalam masyarakat yang senantiasa bertentangan dengan syariat, Misalnya kebiasaan mengadakan sesajen untuk sebuah patung atau suatu tempat yang dipandang mulia, karena bertentangan dengan akidah tauhid.

Kemudian dipandang dari segi sifatnya, maka ‘Urf dibagi kepada dua, yaitu:

a. ‘Urf *qawli* (perkataan), yaitu ‘Urf yang berupa perkataan, Misalnya panggilan “*walad”* untuk anak laki-laki bukan anak perempuan.
b. ‘Urf *‘amali* perbuatan, yaitu ‘Urf berupa perbuatan. Misalnya kebiasaan jual-beli dalam masyarakat tanpa mengucapkan shighat akad yang lengkap dalam jual beli, tetapi karena telah menjadi kebiasaan dalam masyarakat tanpa akad jual-beli dan tidak terjadi kekacauan, maka hukum Islam membolehkannya.

‘Urf apabila ditinjau dari segi ruang lingkupnya, maka dibagi kepada dua, yaitu:

a. ‘Urf ‘*aam*, yaitu ‘Urf yang berlaku pada semua tempat, masa dan keadaan. Misalnya memberi hadiah kepada orang yang telah memberikan jasanya kepada seseorang. Begitu pula mengucapkan terima kasih kepada orang yang telah membantu.
b. ‘Urf *khas*, yaitu ‘Urf yang hanya berlaku pada tempat, masa dan atau keadaan tertentu saja. Misalnya mengadakan “halal bi halal” yang biasa dilakukan oleh orang (masyarakat) Indonesia bagi yang beragama Islam pada setiap selesai puasa Ramadhan dan berlebaran. Sedangkan di negara lain tidak merupakan kebiasaan.

3. Kedudukan ‘Urf Sebagai Dalil Hukum

Para ulama menggunakan dalil Urf sebagai hujjah, apabila Urf itu memenuhi syarat-syarat, yaitu:

a. Tidak bertentangan dengan *nash* baik Al-Qur’an maupun Sunnah. Apabila ‘Urf bertentangan dengan *nash*, maka yang didahulukan adalah hukum yang diterangkan oleh *nash*.
b. Tidak menyebabkan kemafsadatan dan tidak menghilangkan kemaslahatan termasuk tidak memberi kesempitan dan kesulitan.
c. Telah berlaku pada umumnya kaum muslimin, dalam arti bukan hanya yang biasa dilakukan oleh beberapa orang Islam saja.
d. Tidak berlaku dalam masalah ibadah *mahdhah*.

Jumhur ulama menggunakan ‘Urf shahih dijadikan sebagai dasar hujjah selama tidak bertentangan dengan syariat. Imam Malik banyak menetapkan hukum berdasar kepada praktik-praktik penduduk Madinah. Imam Abu Hanifah serta pengikutnya banyak menggunakan ‘Urf, yaitu kebiasaan yang berlaku pada penduduk Kufah. Begitu pula Imam Syafi’i banyak menggunakan ‘Urf. Oleh karena itu, setelah ia berada di Mesir banyak pendapatnya yang berubah dari pendapatnya masa terdahulu ketika ia berada di Bagdad, yang dikenal dengan “*qawl qadim* dan *qawl jadid*” [191]

Karena itu ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah mengatakan, ketetapan berdasarkan ‘Urf yang *shahih* sama dengan ketetapan berdasar dalil *syar’i*. Demikian pula al-Syarkhasi dalam kitabnya “*al-Mabsuth*” mengatakan, dalam hal tidak bertentangan dengan *nash*, maka ketetapan berdasar ‘Urf sama dengan ketetapan berdasar *nash*.[192]

‘Urf itu selalu mengalami perubahan, tergantung pada zaman dan lingkungan masyarakat yang saling berbeda pula. Oleh karena itu, suatu ketentuan hukum yang pada mulanya hukum itu berdasar ‘Urf, maka bisa saja terjadi kemungkinan mendapat peninjauan kembali, apabila keadaan menuntut demikian. Seorang hakim atau mufti, sebaiknya mengerti benar masalah ‘Urf yang berlaku dan tumbuh di tengah-tengah masyarakat. Dengan demikian, terpelihara kemaslahatan masyarakat di lingkungannya.

Dalil dan kaidah-kaidah yang dijadikan dasar ‘Urf;

مَا رَأَهُ المسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ[193]

Apa yang dianggap oleh orang-orang Muslim itu baik maka ia di sisi Allah juga baik.

Kaidah fiqhiyyah:

العَادَةُ مُحْكَمَةٌ[194]

Adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum

---

[191]Abdu al-Wahhab Khallaf, *Op.Cit*., hlm. 89-90.
[192]Muhammad Abu Zahrah, *Op.Cit*., hlm. 273.
[193]Al-Hakim, *Mustadrak ‘ala shahihain, juz 3*, Dar kutub al-ilmiayh, 1990, hlm. 83
[194]Al-Suyuthi, *Op.Cit*., hlm. 89.

Kaidah fiqhiyyah:

إِسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ ٱلعَمَلُ بِهَا[195]

Perbuatan manusia yang telah tetap dikerjakannya wajib beramal dengannya.

Kaidah fiqhiyyah:

لاَ يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الاَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ ٱلاَزْمَانِ[196]

Tidak dapat dipungkiri bahwa perubahan hukum berhubungan dengan perubahan masa.

4. Aplikasi Urf pada Ekonomi dan Keuangan Syariah

Aplikasi urf pada ekonomi dan keuangan syariah sebagaimana contoh di bawah ini.

a. Melalui konsep urf di Indonesia, koperasi syariah yang dibentuk nantinya akan melakukan kegiatan dan program-programnya sesuai dengan potensi alam dan lingkungan di sekitar koperasi syariah berada. Misalnya, sebuah koperasi syariah yang dibangun di daerah A, melakukan kegiatan koperasinya berupa kegiatan produksi dan pembiayaan (simpan-pinjam). Kegiatan pembiayaan (simpan-pinjam) dilakukan sebagai pendanaan bagi para anggota yang ingin melakukan kegiatan usaha (wirausaha). Dana tersebut merupakan dana bergulir yang wajib dikembalikan dengan sistem bagi hasil yang telah disepakati oleh kedua belah pihak (koperasi syariah sebagai lembaga pemberi pinjaman dan anggota koperasi yang melakukan pinjaman). Koperasi syariah yang ada harus sudah mengarahkan calon wirausahawan baru untuk melakukan usahanya sesuai dengan potensi kekayaan alam dan lingkungan di wilayah tersebut. Misalnya, daerah A memiliki potensi pertanian, perkebunan dan buah-buahan serta budidaya perikanan laut yang merupakan potensi dominan yang ada di daerah tersebut. Oleh karena itu, wirausahawan diarahkan untuk bisa memanfaatkan potensi tersebut secara kreatif. Sebelumnya, pihak pengurus juga harus sudah melakukan kegiatan pembinaan terhadap seluruh

[195]Muhammad Amim al-Ihsan, *Qawaid al-fiqh, juz 1*, As-saddaf bi balsyariz, 1986, hlm. 57.

[196]*Ibid.*, hlm. 113.

anggotanya terkait hal-hal yang berkaitan dengan fokus kerja mereka, yaitu program-program berbasis kearifan lokal. Selain itu, kegiatan koperasi syariah yang berkaitan dengan penyediaan bahan baku produksi juga harus dapat memanfaatkan kearifan lokal yang ada. Misalnya dalam penyediaan alat-alat pertanian, mesin-mesin pertanian, alat-alat perikanan, peternakan dan bahan-bahan baku produksi lainnya yang bisa mendukung pengembangan operasional koperasi berbasis urf.[197]

b. Dalam penanggulangan kemiskinan pun program-program lembaga keuangan syariah baik perbankan, non perbankan, maupun lembaga keuangan publik Islam, dapat bekerja sama dengan pemerintah untuk berupaya mencari alternatif kebijakan yang sesuai dengan kondisi spesifik lokal, serta menggali dan memahami kearifan penduduk lokal dalam hubungannya dengan upaya preventif menanggulangi kemiskinan. Kemiskinan seyogyanya bersimpul pada empat konsep yang sudah dikenal selama ini, baik kemiskinan absolut dan relatif, maupun kemiskinan objektif dan subjektif. Kemiskinan absolut dan relatif adalah konsep kemiskinan yang mengacu pada kepemilikan materi dikaitkan dengan standar kelayakan hidup. Artinya merujuk pada perbedaan sosial yang diperoleh dari distribusi pendapatan. Dengan demikian, pada kemiskinan absolut ukurannya sudah terlebih dahulu ditentukan dengan angka-angka nyata, sementara kemiskinan relatif, ditentukan berdasarkan perbandingan tingkat kesejahteraan antar penduduk. Pendekatan objektif dan subjektif terhadap kemiskinan berkaitan erat dengan perkembangan pendekatan kualitatif-partisipatoris. Kebutuhan kalori adalah pendekatan objektif, sedangkan kemiskinan subjektif lebih menekankan pemahaman pada konsep kemiskinan dari sudut pandang masyarakat miskin. Dengan menggali dan mengembangkan kearifan lokal, kemiskinan tidak hanya dapat dikurangi (*relieving*) tetapi juga dapat dihindari (*preventing*) karena lestarinya sumber daya bagi generasi berikutnya.[198]

[197] Rahmani Timorita Yulianti, *Ekonomi Islam dan Kearifan Lokal,* (Millah Edisi Khusus Desember 2010).

[198] *Ibid.*

5

TA'ARRUDH AL-ADILLAH

A. Pengertian Ta'arrudh Al-Adillah

Ta'arrudh dalam bahasa Indonesia disebut pertentangan[1]. Pertentangan antar dalil, maksudnya bertentangan dalil-dalil hukum satu sama lain. Yaitu dalil-dalil hukum itu saling berlawanan yang salah satu di antara dalil itu menafikan hukum yang ditunjuk oleh dalil lainnya.[2]

Setiap dalil hukum menghendaki adanya hukum yang berlaku terhadap suatu kasus yang dikenai hukum. Apabila suatu dalil yang menghendaki berlakunya hukum atas suatu kasus, tetapi di samping itu ada pula dalil lainnya yang menghendaki berlakunya hukum lain atas kasus itu, maka kedua dalil itu berarti bertentangan.

Dari pengertian di atas, ada beberapa unsur untuk menyatakan terjadinya *ta'arrudh*, yaitu:

1. Adanya dua atau lebih dalil yang sama martabatnya.
2. Mengandung ketentuan hukum yang berbeda.
3. Dalam waktu yang bersamaan.
4. Mengenai kasus yang sama.

[1]Luis ma'luf, *Munjid,* Maktabah al-Syarqiyyah, Daru al-Masyriq, Beirut, 1986, hlm. 198.

[2]Amir Syamsuddin, *Ushul Fiqh I,* Jakarta, Kencana, 2008, hlm. 241.

Misalnya firman Allah dalam Al-Qur'an pada Surah Al-Baqarah ayat 228: yang artinya: *Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (beriddah) tiga kali quru'...*

Ayat di atas menetapkan hukum bahwa istri yang diceraikan suaminya dalam keadaan apa pun, maka iddahnya tiga kali *quru*'. Ayat tersebut bertentangan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an pada Surah At-Thalaq ayat 4: yang artinya: *Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya*.

Ayat tersebut menetapkan hukum bahwa istri yang diceraikan suaminya dalam keadaan hamil, maka iddahnya sampai melahirkan.

Kedua dalil di atas tampaknya bertentangan, bahwa kedua dalil martabatnya sama, yaitu dalil Al-Qur'an, kedua dalil itu mengandung ketentuan hukum yang berbeda, berlakunya hukum dalam waktu yang bersamaan dan mengenai hukum yang sama, yaitu hukum perceraian.

B. Cara Penyelesaian Antara Dalil yang Ta'arrudh

Apabila terjadi ta'arrudh di antara dalil hukum, baik ayat yang satu dengan ayat yang lain, atau sunnah yang satu dengan yang lain, atau dalil lainnya, maka penyelesaiannya adalah ada beberapa cara, yaitu:

1. Al-Jama' wa Al-Taufiq

Jika terdapat pertentangan pengertian lahir dari dua buah *nash*, haruslah dibahas untuk dikumpulkan atau dikompromikan, sehingga kedua dalil tersebut dapat digunakan bersama-sama (*jama' wa taufiq*). Misalnya dalil Al-Qur'an pada Surah Al-Baqarah ayat 240: yang artinya:

Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antaramu dan meninggalkan istri, hendaklah berwasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dengan tidak disuruh pindah (dari rumahnya).

Dalil tersebut bertentangan dengan dalil Al-Qur'an pada Surah Al-Baqarah ayat 234: yang artinya- *Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (ber `iddah) empat bulan sepuluh hari.*

Memang kedua ayat tersebut pada lahirnya bertentangan karena ayat 240 menetapkan iddah selama satu tahun, sedangkan ayat 234 iddahnya empat bulan sepuluh hari.

Usaha kompromi dalam kasus ini adalah dengan menjelaskan bahwa yang dimaksud bersenang-senang selama satu tahun dalam ayat 240 adalah untuk tinggal di rumah suaminya selama satu tahun kalau tidak kawin lagi. Sedangkan waktu tunggu (iddah) selama empat bulan sepuluh hari maksudnya sebagai larangan untuk kawin dalam masa itu. Dengan mengkompromikan kedua dalil itu, maka kedua dalil itu yang tampaknya bertentangan menjadi tidak bertentangan, sehingga masing-masing hukum dapat diamalkan.

2. Al-Takhsish

Jika dalam dalil terdapat dua hukum secara lahir bertentangan dan tidak mungkin dilakukan usah kompromi sebagaimana di atas, namun satu dalil di antara dua dalil itu bersifat 'aam dan yang satu lagi bersifat khusus. Maka jalan yang dilakukan dengan usaha takhshish. Sehingga dalil khusus diamalkan sesuai dengan kekhususannya. Sedangkan dalil umum diamalkan menurut keumumannya.

Misalnya dalil Al-Qur'an pada Surah Al-Baqarah ayat 228:

Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (beriddah) tiga kali quru'...

Kemudian dalil Al-Qur'an pada Surah At-Thalaq ayat 4:

Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya.

Ayat 228 pada Surah Al-Baqarah di atas menetapkan hukum secara umum yaitu wanita yang diceraikan suami beriddah tiga kali quru'. Sedangkan ayat 4 pada Surah At-Thalaq menetapkan hukum secara khusus bagi wanita hamil yang iddahnya sampai melahirkan. Hal ini berarti terjadi takhsish.

3. Al-Tarjih

Jika kompromi tidak dapat dilakukan, haruslah dibahas untuk selanjutnya diadakan *tarjih*, mana di antara dalil tersebut yang lebih kuat untuk diamalkan. Secara etimologi *tarjih* berarti "menguatkan" Secara terminologi para ulama memberikan pengertian, *tarjih* yaitu;

أما الترجيح فَعِبَارَةٌ عَنِ اقْتِرَانِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمَطْلُوْبِ مَعَ تَعَارُضِهِمَا بِمَا يُوْجِبُ الْعَمَلَ بِهِ وَإِهْمَالِ الآخَرَ.[3]

Adapun tarjih yaitu ungkapan mengenai diiringinya salah satu antara dua dalil yang pantas yang menunjukkan kepada apa yang dikehendaki di samping keduanya bertentangan yang mewajibkan untuk beramal satu di antaranya dan meninggalkan yang satunya.

Tarjih adalah menguatkan salah satu indikator dalil atas yang lainnya untuk diamalkan.[4] Pentarjihan dapat dilakukan dengan cara;

a. Menguatkan salah satu *nash* dari segi sanad-nya. yaitu menguatkan Al-Sunnah yang sanad-nya lebih banyak dari yang sanad-nya sedikit.
b. Pen-*tarjih*-an dengan melihat riwayat itu sendiri, seperti Al-Sunnah mutawatir dikuatkan dari Al-Sunnah masyhur.
c. Pen-*tarjih*-an melalui cara menerima Al-Sunnah itu dari Rasulullah Saw. seperti menguatkan Al-Sunnah yang didengar langsung dari Nabi Saw. daripada Al-Sunnah yang didengar melalui perantara orang lain.
d. Dari segi hukum atau kandungan Teks, apabila salah satu hukum teks itu mengandung bahaya, sedangkan teks yang lain menyatakan kebolehan saja, maka teks yang mengandung bahaya lebih didahulukan. Apabila hukum yang dikandung suatu teks bersifat menetapkan, sedangkan yang lain meniadakan, maka teks yang sifatnya menetapkan lebih didahulukan daripada teks yang sifatnya meniadakan. Apabila teks yang bertentangan itu salah satunya mengandung hukum menghindarkan dari hukuman, sedangkan teks yang lain mengandung hukum mewajibkan pelaksanaan hukuman, maka teks yang mengandung hukum menghindarkan hukuman lebih didahulukan. Teks yang mengandung hukuman lebih ringan didahulukan daripada teks yang mengandung hukuman yang berat.[5]
e. Pen-*tarjih*-an dengan menggunakan dalil lain di luar nash. Mendahulukan salah satu dalil yang mendapatkan dukungan dalil lain. Mendahulukan salah satu dalil yang sesuai dengan

[3]Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam,* juz 4, Beirut, Darul Kitab al-Arabi, 1404, hlm. 245

[4]Al-Syaukani, *Irsyadu al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min ilmi al-Ushul,* Beirut, Dar al-Fikr. hlm. 224.

[5]*Ibid.*

amalan penduduk Madinah atau khulafaurrasyidin. Dikuatkan *nash* yang menyebutkan ‘illat hukumnya daripada *nash* yang tidak menyebutkan ‘illat-nya. Menguatkan dalil yang kandungannya menuntut sikap waspada (*ikhtiyath*) daripada dalil lainnya yang tidak demikian. Dan mendahulukan *nash* yang diiringi dengan perkataan atau perbuatan dari perawinya dari nash yang tidak demikian.[6]

f. *Tarjih* antar Qiyas: Dari segi hukum *ashl* adalah: Menguatkan Qiyas yang hukum ashlnya bersifat *qath’i* dari Qiyas yang hukum ashlnya bersifat *zhanny*. Menguatkan Qiyas yang landasan dalilnya adalah Ijma’ dari Qiyas yang landasan dalîlnya *nash*. Dikuatkan Qiyas yang ‘illat-nya didukung oleh dalil khusus dari Qiyas yang ’illatnya tidak didukung dalil khusus. Dikuatkan Qiyas yang sesuai dengan kaidah Qiyas dari Qiyas yang tidak sejalan dengan kaidah Qiyas. Dikuatkan Qiyas yang disepakati oleh ulama dari pada Qiyas yang kemungkinan di-*nasakh*. Dikuatkan Qiyas yang dalil *ashl*-nya bersifat khusus daripada Qiyas yang hukum ashl-nya bersifat umum.

g. Jika sejarah kedua dalil itu tidak dapat diketahui secara kronologis, maka kedua dalil itu harus tidak diamalkan untuk sementara waktu.[7]

4. Al-Nasakh

Jika pen-*tarjih*-an juga tidak dapat dilakukan, maka dilihat sejarah keduanya secara kronologis. Jika diketahui sejarahnya, yang datang kemudian dianggap me-*nasakh* hukum terdahulu.

Al-Nasakh menurut bahasa artinya pembatalan (الإبطال) dan penghapusan/peniadaan (الإزالة), seperti dalam ungkapan نسخت الشمس الظل. Dan juga berarti pemindahan (النقل والتحويل) seperti ungkapan نسخت الكتاب dan firman Allah إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون.

Karena kata *nasakh* itu digunakan untuk dua arti yang berbeda, maka terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang arti yang sebenarnya, apakah yang dipakai arti *haqiqi* ataukah arti *majazi*, di kalangan Syafi’iyyah, Al-Qaffal berpendapat bahwa nasakh digunakan secara hakiki untuk “memindahkan” atau “mengalihkan”. Sedangkan

---

[6]*Ibid.*

[7]Abd. Wahhab Khallaf. ***Ilmu Ushul al-Fiqh***, Kuwait, Dar al-Qalam, 1402 hlm. 229-232.

di kalangan Hanafiyah, al-Syarakhsi berpendapat bahwa kata *nasakh* dalam arti "menyalin", atau "memindahkan", "meniadakan" atau "membatalkan" yaitu dengan arti majazi.[8] Dikatakan oleh Al-Razy dalam kitabnya al-Fushul fi al-ushul;

[9]

Nasakh ialah penghapusan menurut bahasa, maka bahwasanya tidak kembali daripadanya pula kecuali menurut majaz pada bahasa dan hukum semuanya.

Nasakh menurut terminologi, Qadhi Abu Bakar mengatakan, yaitu[10]

النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه

لكان ثابتا مع تراخيه عنه

Nasakh ialah khitab yang menunjukkan terangkatnya hukum yang ditetapkan dengan kitab terdahulu dalam bentuk seandainya ia tidak terangkat tentu masih tetap berlaku di samping hukum yang datang kemudian.

Nasakh itu secara akal boleh dan secara *syara'* memang telah terjadi. Dalam hal ini tidak terdapat perbedaan di antara kaum muslimin kecuali apa yang diriwayatkan dari Abu Muslim al-Isfahani berpendapat bahwa *nasakh* itu boleh tapi tidak terjadi.

Syarat-syarat *nasakh*

a) Yang dibatalkan itu (املنسخ) adalah hukum *syara*' bukan hukum akal.
b) Yang membatalkan itu (الناسخ) terpisah dan datang kemudian dari yang dibatalkan (املنسخ), jika berkaitan seperti syarat, sifat dan *istitsna*' maka tidak dapat disebut sebagai nasakh tapi *takhshish*.
c) Pembatalan itu (النسخ) haruslah datang dari *khitab syara'*, maka terbebas dari hukum karena mati bukanlah *nasakh* tapi itu adalah gugurnya kewajiban (*taklif*)
d) Yang dibatalkan itu (املنسخ) tidak terkait dengan waktu tertentu.
e) Yang membatalkan (الناسخ) sama kuatnya atau lebih kuat dari yang dibatalkan (املنسخ).

[8]Amir Syamsuddin, *Op.cit.*, hlm. 249.

[9]Al-Razy, *Al-Fushul fi al-Ushul*, Juz 2, Kuwait, Wizarah al-Awqat wa al-Syuun al-Islamiyah al-Daulah, 1994, hlm. 196.

[10]Asy-Syubki, *Al-Ibhaj,,juz 2,* Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1404 H, hlm. 227.

f) Yang dikehendaki bagi yang dibatalkan bukan yang dikehendaki bagi yang membatalkan.

g) Yang dibatalkan itu (املنسوخ) merupakan sesuatu yang menerima *nasakh*.[11]

Tidak disyaratkan pada *nasakh* itu ada penggantinya. Kebolehan *nasakh* ini dibuktikan dengan terjadinya dalam syariat pada beberapa perkara yang telah dikenal, seperti *nasakh* menyimpan daging kurban dan *nasakh* pengharaman hubungan seksual dalam firman Allah – فـا آلـن بـاشروهن –

Adapun *nasakh* dengan ada penggantinya terjadi pada beberapa bentuk, yaitu:

a) Yang membatalkan (الـناسخ) sama seperti yang dibatalkan (املنسوخ) dalam hal peringanan (الـتخفـيف) dan pemberatan (التغليظ), seperti *nasakh* menghadap Baitul Maqdis dalam shalat dengan menghadap Ka'bah.
b) *Nasakh* yang lebih berat dengan yang lebih ringan, seperti iddah satu tahun dengan iddah empat bulan sepuluh hari bagi wanita yang ditinggal mati oleh suaminya.
c) *Nasakh* yang lebih ringan dengan yang lebih berat, seperti nasakh halalnya khamr dengan pengharamannya dan nasakh nikah mut'ah setelah pembolehannya.

Al-Syaukani kemudian menjelaskan tentang kebolehan *nasakh al-akhbar*, yaitu jika *khabar* tersebut merupakan yang tidak boleh berubah seperti ungkapan الـعـامـل حـا د ث maka ini tidak boleh *nasakh*. Jika khabar tersebut dapat menerima perubahan maka ada dua kemungkinan, yaitu bentuk lampau atau yang akan datang. Bentuk yang akan datang ini terbagi lagi dalam beberapa kemungkinan, yaitu janji (wa'ad), ancaman (wa'id), atau khabar tentang suatu hukum seperti *khabar* tentang kewajiban haji.As-Syaukani melarang/tidak membolehkan *nasakh* pada khabar dalam bentuk lampau secara mutlak dan pada sebagian dalam bentuk yang akan datang, yaitu pada khabar dengan janji (wa'ad).

[11] *Ibid.,* hlm. 202.

C. Nasakh Tilawah

Nasakh hukumnya tapi bacaannya tetap ada, seperti *nasakh* ayat wasiat bagi dua orang tua dan kerabat dengan ayat waris, *nasakh* iddah satu tahun dengan empat bulan sepuluh hari.

a) *Nasakh* hukum dan bacaannya, sedang hukum yang membatalkannya (*nasikh*) dan bacaannya tetap ada.[12] Seperti *nasakh* menghadap Baitul Maqdis dengan menghadap Ka'bah dan nasakh puasa Asyura dengan puasa Ramadhan.

b) *Nasakh* hukum tapi bacaannya tetap ada, sedang bacaan yang membatalkannya (*nasikh*) tidak ada tapi hukumnya tetap ada.[13] Misal firman Allah dalam Surah Al-Nisa ayat 15:

واللاتي يأتين الفاحشة من نسآئكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا

فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا

Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya.

Perkataan Umar bin Khattab ra.:

Laki-laki tua yang berzina dan perempuan tua yang berzina rajamlah keduanya secara mutlak.

telah ditetapkan dalam hadis *shahih* bahwa ini merupakan bagian dari Al-Qur'an yang dibaca kemudian di-*nasakh* lafaznya tapi hukumnya masih tetap ada.

c) *Nasakh* hukum dan bacaannya serta bacaan yang membatalkannya (*nasikh*) sedang hukum yang membatalkannya (*nasikh*) masih tetap ada.[14] Seperti yang ditetapkan dalam *al-shahih* dari Aisyah bahwasanya ia berkata: Dulu pada ayat yang diturunkan tentang

[12] Amir Syamsuddin, *Op.cit.* hlm. 294.
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*

sepuluh kali susuan berturut-turut haram menikahinya kemudian di-*nasakh* dengan lima kali susuan. Rasulullah Saw. wafat dan itulah pada apa yang dibaca dari Al-Qur’an.

Adalah pada waktu awal diturunkan sepuluh kali susuan yang diharamkan, kemudian dinasakh dengan lima kali susuan

d) *Nasakh* bacaannya tapi hukumnya tetap ada dan tidak diketahui yang membatalkannya (*nasikh*). Seperti yang ditetapkan dalam as-shahih

لوكان لابن آدم واديان من ذهب لتمنى لهما ثالثا ولايملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب

ini dahulunya adalah Al-Qur’an kemudian di-*nasakh* bacaannya.

e) Yang membatalkan (*nasikh*) menjadi yang dibatalkan (*mansukh*) dan tidak ada di antara keduanya itu lafaz yang dibaca, seperti pewarisan dengan perjanjian persahabatan (باحللف) dan pertolongan (النصرة) di-nasakh dengan pewarisan dengan Islam dan hijrah, kemudian pewarisan dengan Islam dan hijrah di-*nasakh* dengan ayat waris.

Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal kebolehan *nasakh* Al-Qur’an dengan Al-Qur’an, *nasakh* Al-Sunnah Mutawatir dengan Al-Sunnah Mutawatir, nasakh Al-Sunnah Ahad dengan Al-Sunnah Ahad dan nasakh Al-Sunnah Ahad dengan Mutawatir.

Adapun *nasakh* Al-Sunnah dengan Al-Qur’an atau *nasakh* Al-Qur’an dengan Al-Sunnah, para ulama berbeda pendapat. Hanafi, Malik, dan Mu’tazilah serta Asy’ariyah dari ulama kalam, Imam Ahmad bin Hanbal dalam satu riwayat, dan Ibnu Hazm membolehkan me-*nasakh* Al-Qur’an dengan Al-Sunnah mutawatir dan Al-Sunnah masyhur, demikian pula me-*nasakh* Al-Sunnah dengan Al-Qur’an. Tetapi Imam Syafi’i (dalam salah satu *qaw*-nya) tidak boleh me-*nasakh* Al-Qur’an dengan Al-Sunnah dan tidak boleh me-*nasakh* Al-Sunnah dengan Al-Qur’an.[15] Menurut Imam Syafi’i, Apabila secara lahir tampak terjadi *nasakh* Al-Qur’an dengan Al-Sunnah, maka sebenarnya di samping Al-Sunnah itu ada ayat Al-Qur’an yang memperkuat Al-Sunnah tersebut

---

[11] *Ibid.,* hlm. 202.

yang menjelaskan kesesuaian Al-Qur'an dengan Al-Sunnah. Begitu pula apabila tampak Al-Qur'an me-nasakh Al-Sunnah, maka sebenarnya di samping ayat Al-Qur'an tersebut ada Al-Sunnah yang mendukungnya yang menjelaskan keserasian Al-Qur'an denagan Al-Sunnah.[16] Karena Al-Sunnah itu adalah bayan bagi Al-Qur'an. Contoh *nasakh* Al-Qur'an dengan Al-Sunnah mutawatir. *Nasakh* ini terdapat dalam firman Allah dalam Surah Al-Baqarah ayat 180:

Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapa dan karib kerabatnya ayat ini di-nasakh dengan Al-Sunnah Mutawatir:

Karena tidak mungkin menggabungkan keduanya.

Bagaimanakah *Nasakh* Ijma'? Menurut mayoritas ulama Ijma' termasuk Imam Syafi'i dan kebanyakan *ahlu zhahir* tidak me-*nasakh* dan tidak dapat di-*nasakh*, karena Ijma' tidak ada, kecuali setelah wafatnya Rasulullah Saw. dan *nasakh* tidak ada setelah Rasul wafat. Adapun semasa hidup Rasul maka Ijma' itu tidak terjadi tanpa Rasul bahkan Ijma' yang bertentangan dengan sabda Rasul batal hukumnya, tidak dianggap dan tidak dapat dijadikan hujjah, yang dijadikan hujjah hanyalah sabda Rasul bukan yang lain. Demikian halnya juga karena Ijma' itu tidak terjadi kecuali setelah zaman kenabian dan setelah zaman kenabian itu Al-Qur'an dan Al-Sunnah telah terputus maka tidak mungkin menjadi yang membatalkan (*nasikh*) dari kedua hal tersebut dan tidak mungkin juga Ijma' dapat menjadi nasikh bagi Ijma' yang lain. Karena Ijma' yang kedua (yang dianggap *nasikh*) jika ia tidak berlandaskan dalil maka ia salah, jika ia berlandaskan dalil maka konsekuensinya adalah Ijma' yang pertama itu salah. Sementara itu, Ijma' tidak mungkin salah karena itu mustahil Ijma' itu menjadi yang membatalkan (*nasikh*) dan yang dibatalkan (*mansukh*), dan tidak mungkin juga Ijma' dapat dibatalkan dengan Qiyas karena salah satu syarat berlakunya Qiyas adalah tidak bertentangan dengan Ijma'.[17] Namun sebagian ulama Mu'tazilah

[16]Al-Amidi, *Op.cit.* juz 3, hlm. 162.
[17]*Ibid.*, hlm. 165.

berpendapat bahwa boleh saja Ijma' itu menjadi *nasakh* terhadap dalil lain. Mereka beralasan bahwa; Ijma' itu menghasilkan ilmu yakin, oleh karenanya tidak ada halangan jika Ijma' bertindak sebagai *nasikh*; Ijma' kedudukannya lebih kuat dari kabar masyhur. Bila nasakh dapat berlaku dengan kabar masyhur, tentu Ijma' lebih mungkin lagi.[18]

Bagaimanakah *Nasakh* Qiyas?. Mayoritas ulama berpendapat bahwa Qiyas tidak dapat membatalkan (*nasikh*) karena Qiyas berlaku dengan ketiadaan *nash*, maka tidak boleh Qiyas me-*nasakh* nash sebab Qiyas dalil yang *muhtamil* dan *nasakh* itu harus dengan sesuatu yang *qath'i*. Dan juga karena syarat Qiyas itu adalah tidak bertentangan dengan *ushul*, jika bertentangan dengan *nash* atau Ijma' maka Qiyas menjadi *fasid*, jika bertentangan dengan Qiyas yang lain maka termasuk *mu'aradhah*. Tetapi sebagian kecil ulama di antaranya Ibnu Suraij di kalangan Syafi'iyah memperbolehkan Qiyas me-*nasakh* Al-Qur'an atau Al-Sunnah dengan pertimbangan Qiyas itu pada dasarnya adalah perluasan dari *nash* dan dikeluarkan langsung dari nash. Karenanya setiap Qiyas yang dikeluarkan dari Al-Qur'an boleh me-*nasakh* Al-Qur'an, karena pada hakikatnya yang demikian itu berarti Al-Qur'an me-nasakh Al-Qur'an. Sedangkan pendapat yang lain di antaranya Abu Qasim al-Anamithi dan al-Amidi dari kalangan Syafi'iyah mengatakan boleh me-*nasakh* Al-Qur'an dengan Qiyas, tetapi dengan Qiyas *jaly*. Menurut al-Amidi, 'illat yang menjadi penghubung bagi Qiyas itu adalah 'illat *manshushah* (ditetapkan langsung oleh *nash*) boleh menjadi *nasakh* bagi dalil-dalil lain, karena Qiyas yang seperti itu memiliki kedudukan yang sama dengan *nash*.[19]

Adapun metode untuk mengetahui *nasikh*

a) Terdapat jelas pada lafaz yang menunjukkan atas lebih awal atau lebih akhir turunnya dari yang lain, seperti dalam Al-Qur'an Surah Al-Anfal ayat 66 – ا آلن خ ّفف اهلل عنكم –
b) Diketahui *nasikh* dari *mansukh* dengan perkataan Rasul Saw. Umpamanya beliau mengatakan secara implisit bahwa ini adalah *nasikh* bagi yang ini atau secara eksplisit seperti sabdanya:

---

[18]*Ibid.,* hlm. 165-166.
[19]*Ibid.,* hlm. 178.

c) Diketahui *nasikh* dari mansukh dengan perbuatan Rasul Saw. seperti beliau merajam Ma'iz dan tidak mencambuknya, hal ini berarti me-*nasakh*

d) Ijma' sahabat yang menegaskan bahwa ini *nasikh* dan ini adalah *mansukh*. Misalnya, *nasakh* puasa asyura dengan puasa Ramadhan.

e) Pemberitaan dari sahabat bahwa salah satu dari hukum lebih dahulu turun dan yang lain datang kemudian, karena ini bukan hal yang dapat dimasuki ijtihad.

f) Pemberitaan dari sahabat bahwa salah satu dari dua hukum ini adalah hukum *syara*', sedangkan yang lain adalah hukum yang didasarkan pada tradisi (adat). Dengan demikian, hukum *syara*' menjadi *nasikh*.[20]

---

[20]Amir Syamsuddin, *Op.cit.* hlm. 300-302.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Aziz bin Ahmad al-Bukhari (1988), *Kasyfu al-Asrar 'an Ushul Fakhr al-Islam al-Bazdawi.* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah,

Abd al-Wahhab Khallaf, (1992), *Mashadir al-Tasyri' al-Islami fi Ma La Nashkh Fih* Kuwait: Dar al-Qolam.

Abd al-Wahhab Khallaf, (1968), *Ilmu Ushul al-Fiqh,* Maktabah Da'wah Islamiyah, Qahira.

Abd al-Karim Zaidan, (1977), *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh,* Baghdad: al-Dar al-Arabiyah li al-Tiba'ah.

Abd. al-Rahman bin Kamal Jalaluddin as-Suyuthi, (1993), *Tafsir al-Duratu al-Manstsur,*Juz 2, Beirut: Dar al-Fikr.

Abd. Hamid Hakim, (1976), *Qawaid al-Fiqhiyyah,* Jakarta, Bulan Bintang.

Abdullah al-Fauzan, *Syarah al-Waraqat,* Juz 1.

Abdullah bin Ahmad bin Qudamah, (1405 H), *al-Mughni,* juz 4, Beirut: Dar al-Fikr.

Abu al-Barkati 'Abd Allah bin Ahmad. (1986), *Kasyfu al-Asrar Syarhu al-Mushannif 'ala al-Manar ma'a Syarh nur al-Anwar 'ala al-Manar li Maulana Hafiz Syaikh Ahmad al-Ma'ruf bi Mulajibun bin Abi Sa'id bin 'Ubaid Allah al-Hanafi al-Shiddiqi al-Mihawi*. Juz. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Abu al-Muzhaffar Manshur bin Muhammad bin ‘Abd al-Jabbar al-Sam’ani. (1997), *Qawathi’ al-Adillah fi al-Ushul.* Jilid. 1. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Abu Dawud, (t,th,)*Sunan Abi Dawud*, juz 1, Beirut: Dar al-Kitab al-Araby.

Abu Ishaq Ibrahim bin ‘Ali bin Yusuf al-Syairazi al-Fairuzabadi. Al-Fairuzabadi, Abu Ishaq Ibrahim bin ‘Ali bin Yusuf al-Syairazi. (2003), *Al-Luma’ fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Abu Mulqan Sirajuddin bin Abu Hafash Umar bin Ali, (2004), *Al-Badru al-Munir fi Takhrij al-Hadits wa al-Atsar alwaqiah fi syarhi al-Kabir,* juz 6, Daru al-Nashar al-Hijrah wa at-Tayzy’

Abu Yahya Zakariya al-Anshari. (t.th). *Ghayah al-Wushul syarh Lubb al-Ushul*. Surabaya: Syirkah Maktabah Ahmad bin Sa’ad bin Nabhani, tth.

Abu Zahrah, Muhammad, (1958), *Ushul Fiqh*, Darul Fikri Araby.

A.Djazuli, (2005), *Ilmu Fiqh Istinbath, Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam*, Jakarta: Edisi Revisi, Prenada Media.

Ahmad Azhar Basyir, (1984), *Pokok-pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press.

Ahmad bin Hanbal, (1999), *Musnad Ahmad bin Hanbal,* Juz.1 juz 1, Muassasah al-Risalah.

Ahmad Wirson Munawwir, (1984), *kamus al-Munawwir*.

Ala al-Din Syams al-Nazhr Abu Bakar Muhammad bin Ahmad al-Samrqandi. (1997), *Mizan al-Ushul fi Nata’ij al-‘Uqul*. Qatar: al-Syu’uni al-Islamiyyah.

Al-Amidi, (1406 H), *al-Ihkam fi ushul al-ahkam*, I, Qahirah, Muwassasah al-Halabi was-Syirkah lin-Nashyar wat-Tauzy’

Al-Amidi. (1996), *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Juz. 2. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Baihaqi, (1344 H), *Sunan al-Kubra,* juz 5, Majelis daerah al-Ma’arif al-Nizhamiyah.

Al-Baihaqi, (1344), *Sunan Al-Shaghir Li al-Baihaqi,* juz 10, Majelis Dairah al-Ma’arif al-Nizhamiyah al-Kainah fi al-Hindi.

Al-Ghazali, (1983), *Al-Musytashfa fi ‘ilmi al-ushûl,* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.

Al-Hakim, (1990), *Mustadrak ‘ala shahihain,* juz 3, Dar kutub al-ilmiayh.

Ali Hasaballah, (1971), *Ushul at-Tasyri’ al- Islamy*, Mesir: Darul Ma’arif.

al-Ishfahani, (1392 H), *Mu’jam Mufradat al-Fazh Al-Qur’an*.

Al-Razy, (1994), *Al-Fushul fi al-Ushul,* Juz 2, Kuwait: Wizarah al-Awqat wa al-Syuun al-Islamiyah al-Daulah.

Al-Subky, (1991), *Asbah wa al-Nazhair,* juz 1, Dar al-Kutub al-ilmiyah.

Al-Sya'rani, (t.th.), *al-Mizan al-Qubra* jil. II Kairo: Dar al-Fikr li al-Tiba'ah wa al-Nasyr.

al-Syafi'i, (t.th.) *Al-Risalah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Syatibi, (1975), *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syar'iyah,* Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Al-Syaukani, (1396 H), *Al-Qawl al-Mufid fi adillati al-Ijtihadi wa al-Taqlid, juz 1,* Kuwait: Dar al-Qalm.

Al-Syaukani, *Irsyadu al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min ilmi al-Ushul,* Beirut: Dar al-Fikr.

Alyasa Abubakar, (1991), Teori 'illat dan Penalaran Ta'lili", dalam Tjun Surjaman Edit, *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktik* Bandung: PT Remaja Rosadakarya.

Amir bin Isa, (t.th.), *Dura al-Ijtihad fi taghyiri al-fatwa,juz 1,* t.tp.t.th.

Amir Syarifuddin, (1997), *Ushul Fiqh,* Jakarta: Kencana.

Asafri Jaya bakri, (1996), *Konsep Maqashid al-Syari'ah menurut al-Syatibi,* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Asjmuni A. Rahman, (2004), *Pemikiran Penetapan Hukum Islam*, Jakarta: PT Bulan Bintang.

As-Sarakhsi, (1973), *Ushul as-Sarakhsi, ditahqiq oleh Abu al-Wafa al-Afghani, Juz* I, Beirut, Dar al-Ma'rifah.

As-Suyuthi, (a403 H), *Asbah wa al-Nazhair,* juz 1, Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiyah.

Asy-Syarif Ali bin Muhammad al-Jurjani, (1988), *Kitab at-Ta'rifat* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Asy-Syubki, (1404 H), *Al-Ibhaj,,juz 2,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Fathurrahman Djamil, (1995), *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* Jakarta: Logos Publishing House.

Fathurrahman, (t.th). *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam,* Bandung: al-Ma'arif, t.th.

Fathurrahman Azhari, (2012), *Pemikiran Istinbath Hukum al-Syaukani Aplikasinya Dalam Hukum Islam,* Yogyakarta: Pustaka Akademika.

Hamzah Ya'qub, (1984), *Kode Etik Dagang Dalam Islam,* Bandung: CV Diponegoro.

Hasbi As-Shiddiqie, (1971), *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam,* Jakarta: Bulan Bintang.

Ibn al-Subki, (1937), *Syarh Matan Jami'al–Jawami',* Mesir: Mustafa al-Babi al- Halabi.

Ibn Hazm, (t.th.), *al-Ihkam fi Ushûl al-Ahkam,* V, Beirut: Dar al-Fikr.

Ibn Qayyim al-Jauziyah, *A'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-'Alamin,* j.IV.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, (t.th.), *'Ilamu al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, I* Beirut, Dar al-Kutub al-ilmiyah.

Ibnu Manzhur, (t,th,), *Lisan al-'Arab,* Beirut: Dar al-Shadir.

Imam Bukhari, (1987), *Shahih Bukhari,* juz 1, Beirut: Dar Ibu Katsir.

Iskandar Usman, (1994), *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam,* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Jaih Mubarrak, (2000), *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam,* Jakarta: Rosda.

Jazim Hamidi, (2004), *Hermeneutika Hukum, Teori Penemuan Hukum Baru Dengan Interpretasi Teks*, Yogyakata: UII Pres.

Khudary Bek, (1982), *Ushul Fiqh,* Pekalongan: Raja Murah.

Luis ma'luf, (1986), *Munjid,* Maktabah al-Syarqiyyah, Beirut: Daru al-Masyriq.

Mu'adz bin Jabal (1953), '*ajtahidu bi al-ra'yi* Lihat Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud,* Cairo: Mushtafa al-Babi al-Halabi.

Muhamad bin Idris al-Syafi'i, (1940). *al-Risalah,* Beirut: Darul Fikri

Muhammad Abd al-Ghani al-Bajiqani, *Al-Madkhal Ila Ushul al-Fiqh al-Maliki.*

Muhammad Abu Zahrah, (1958), *Ushûl al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-'Arabi.

Muhammad al-Jurjani, (t.th.), *Kitab al-Ta'rifat* Singapore-Jeddah.

Muhammad Amim al-Ihsan, (1986), *Qawaid al-fiqh,*juz 1, As-saddaf bi balsyariz.

Muhammad Idris Abd. Rauf al-Marbawi, (t.th.), *Kamus Idris al-Marbawi,* Surabaya: al-Hidayah.

Muhammad Khudhari Beik, (1930), *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Mathba'ah Al- Istiqamah.

Muhammad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* Kairo: t.p., t.t., jilid V.

Muhammad Mushthafa Syalabi, (1981), *Ta'lil al-Ahkam,* Beirut, Dar al-Nahdhah.

Muhammad Wafa, (1981), *Dilalat al-Khithab al-Syar'i 'ala Hukm al-Manthûq wa al-Mafhûm* Kairo: Dar al-Tiba'ah al-Muhammadiyah.

Muhammad Yahya Ibnu al-Syaikh Aman. (19510, *Nuzhah al-Musytaq syarh li al-Luma' li Abi Ishaq al-Syairazi*. al-Qahirah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah.

Mujamma' Khadim al-Haramain asy-Syarifain al-Malik Fahd li thiba'at al-Mushhaf al-Syarif.

Muslim, *Shahih Muslim bi-Syarh al-Nawawi,* Beirut: Dar al-Fikr, 1981, j. XII.

Mustafa as-Siba'ie, As-*Sunnah wa makanatuha fi at-Tasyri'*, cet al-Maktab al-Islami.

Mustafa Sa'id Al-Khinn, (1392 H./ 1972 M). *Asar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha',* Beirut, Libanon, Mu'assasah ar-Risalah,,

Najm al-Din Muhammad al-Darkani. (2001), *Al-Talqih Syarh al-Tanqih*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Quraisy Shihab, (1413 H/1992 M.) *Membumikan al-Alquran,* Bandung, Penerbit Mizan,

Sayyid Sabiq, (1973). *Fiqh al-Sunnah* jil. III Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi.

Shadiq Hasan Khan, (1403), *Mukhtashar Hushul al-Ma'mul Min 'Ilm al-Ushul,* Kairo,Dar al-Shahwah.

Shaleh bin Abd al-Aziz, (t.th.). *Syarah al-Waraqah fi Ushul al-fiqh,* juz 1.

Subhi Mahmassani, (1981), *Falsafatu al-Tasyri' fi al-Islamy,* Tj. Ahmad Sadjono, Bandung, PT. Ma'arif.

Syihabuddin Ahmad bin Muhammad, (1992). *Al-Tibyan fi Tafsir Gharibi Al-Qur'an,* Juz 1, Qahirah, Dar al-Shahabah li al-Turats.

T.M. Hasbi al-Shiddiqi, (T.TH.). *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadits,* Jakarta, Bulan Bintang.

T.M. Hasbi Al-Siddiqi, (1972), *Ilmu Al-Qur'an,* Jakarta, Bulan Bintang.

T.M. Hasbi As-Shiddiqi, (1974), *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Madzhab Dalam membina Hukum Islam*, Jakarta, Bulan Bintang.

Wahbah al-Zuhaili, (1406), *Ushul al-Fiqh al-Islami,* Beirut, Dar al-Fikr.

Zain al-Din Qasim bin Quthlubugha. (1993), *Syarh Mukhtashar al-Manar*. Beirut, Dar Ibnu Katsir.

Zaki al-Di̱n, (1965), *Ushul Fiqh al-Islami,* Mesir, Dar al-Ta'lif,

BIODATA PENULIS

H. Fathurrahman Azhari, lahir di Anjir, 9 Juni 1960, anak kelima dari KH. Abdurrahman Siddiq dan Hj. Rawiyah. Pendidikan Sarjana Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri Antasari Tahun1987. Kemudian S2 Program Pascasarjana (PPs) di Institut Agama Islam negeri Antasari Tahun 2008. Program Doktor (S 3) Pada Universitas Merdeka Malang tanggal 26 Juni lulus tahun 2013. Pekerjaan Dosen pada Fakultas Syariah Dan Ekonomi Islam dan Program Pascasarjana (PPs) IAIN Antasari dengan mata kuliah Ushul Fiqh dan Qawaid al-Fiqhiyyah, juga sebagai dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam Martapura, dengan jabatan Lektor Kepala. Sejak Desember 2017 sampai sekarang telah dipercaya sebagai Dekan Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin

Menikah dengan Dra. Hj. Anshariah tahun 1989 dan telah dikaruniai tiga orang anak, yaitu Ahmad Zaky Fuadi, Naima Safarina dan Nuril Hudiya. Pada tanggal 7 November 2011 Istri berpulang ke Rahmatullah, penulis kemudian menikah lagi dengan Hj. Rusmawardah, SP. pada 10 Maret 2012.

Karya Ilmiah antara lain: Sumber-Sumber Hukum Islam. Konsepsi Para Ulama Tentang Harta Zakat. Makna Mashlahat Dalam Hukum Islam. Perkawinan Wanita Hamil di Luar Nikah (Suatu Pemikiran Ulama dan Kompilasi Hukum Islam). Iddah Wanita Hamil di Luar

Nikah (Pemikiran para Ulama). Bertawassul Amaliah Ahlussunnah wal Jama'ah. من فضل زيارة المدينة/ Ziarah Madinah, Konsep Ijtihad Al-Syaukani Penerapannya Dalam Hukum Bisnis Syariah, dan Pemikiran *Istinbath* Hukum Al-Syaukani Aplikasinya Dalam Hukum Islam. Hukum Islam Dan Perubahan Sosial, Qiyas Sebuah Metode Penggalian Hukum Islam, Ushul Fiqh Perbandingan, Perkawinan Senasab Pada Ahl al-Bayt Rasulullah Saw. Qawaid Fiqhiyyah Muamalah, Kehidupan Rumah Tangga Poligami Habib Dengan Perempuan Ahwal Di Kabupaten Banjar, dan buku Ushul Fiqh Ekonomi dan keuangan Syariah.

PIMPINAN CABANG
IKATAN PELAJAR NAHDLATUL ULAMA
KOTA BANJARMASIN
PROVINSI KALIMANTAN SELATAN